PLATONCULUK

Vincent Descombes

Çeviren: Murat Erşen



DOĞUBATI

Vincent Descombes

Platonculuk

Vincent Descombes

Platonculuk

Çeviren: Murat Erşen

DOĞUBATI

Fransızca Özgün Metin
Le platonisme

Fransızcadan Çeviren
Murat Erşen

Yayına Hazırlayan
Taşkın Takış

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı
Tarcan Matbaacılık
Kasım 2020

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Becerikli Sok.
No: 20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 - 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-625-7030-34-2 / Sertifika No: 48847

Doğu Batı Yayınları-282 Felsefe-75

Kapak Resmi: Raffaello Sanzio, "Platon", *Atina Okulu*'ndan detay.

Vincent Descombes

1943 doğumlu. Ana eserlerini dil ve zihin felsefesi alanında vermiş Fransız düşünür, Ricœur ve Derrida'nın öğrencisi olduktan sonra ilk eseri *Platonculuk* (1970) ile dikkat çekti. Sorbonne'da hâkim olan fenomenolojiden ve Heidegger'den uzaklaşarak, o zamanlar Fransa'da pek ilgi çekmeyen analitik felsefeye (Wittgenstein ve Viyana Çevresi'ne) yönelerek bu düşüncenin Jacques Bouveresse ile birlikte en önemli temsilcilerinden biri haline geldi. Fransa'nın en saygın kurumlarından *École des hautes études en sciences sociales*'de (EHESS) yöneticilik yapan Descombes, ayrıca Johns-Hopkins ve Chicago Üniversitelerinde ve Japonya'da ders verdi. Yayımladığı çok sayıda çalışma, antropoloji ve sosyal felsefe ışığında gördüğü zihin felsefesine ilişkin sorulardır. **Önemli bazı eserleri**: *L'Inconscient malgré lui* (1977, Gallimard), *Le Même et l'Autre* (1979, Minuit, –Türkçede *Modern Fransız Felsefesi* başlığıyla yayımlandı–, İdea, 1993) *Proust, philosophie du roman* (Minuit, 1987), *Philosophie par gros temps* (Minuit, 1989), *Le parler de soi* (Gallimard, 2014).

Murat Erşen

Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray üniversitelerinde felsefe okudu. Çeşitli üniversitelerde misafir öğretim görevlisi olarak dersler verdi. Halen Lyon 3 Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında doktora çalışmasını sürdürüyor. Özellikle felsefe alanında Fransızca ve İngilizceden çeviriler yapıyor. René Descartes, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jacques Lacan, Leo Strauss, Lars Svendsen, Oscar Wilde, Marguerite Duras gibi isimlerin eserlerinin de aralarında yer aldığı birçok ismi Türkçeye kazandırdı.

İÇİNDEKİLER

Bölüm I

PLATONCULUK

Platon'u okumaya koyulduğumuzda ne ararız? *Platonculuk* olabilir mi? Fakat bizim için önemli olan Platonculuk –Platon'un vazettiği öğreti, Akademi'nin doktrini– ise, *Diyaloglar*'dan kaçınıp, kesinlikle Platon'a değil de öğrencilerine, onun görüşlerini derleyenlere başvurmakla daha doğru yapmaz mıyız? En azından, Platoncu teorinin nesnel bir açıklamasını yapmayı amaçlayan haklı olarak meşhur bir eserin yazarının vardığı sonuç budur.[1] Platonculuk her yerdedir ve hiçbir yerde değildir.

[1] "(Platonculuğa dair) bütün bu yorumların ortasında nasıl bir seçim yapmalı? Öyle görünüyor ki, en doğal yol, bizzat Platon'un eserlerinin karşısına yerleşmek ve onları nesnel olarak incelemek olurdu. Tarihçilerin çoğu tam da bunu yaptıkları iddiasında olmuşlardır. Ama zorlukların baş gösterdiği ve ayrılıkların ortaya çıktığı yer tam da burasıdır. Zira hemen, kendimizi yorumlama zorunluluğu karşısında buluruz (...) Bir metnin zihinde doğurmuş olabileceği telkinlerden kurtulmak zordur ve bu önceden tasarlanmış fikir yorumun geri kalanını belirler." (L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, s. 2-3). İşte bu yüzden "Platon'un felsefesi üzerine bu çalışmada, Platon'a ait tek bir metin, Platon'un eserlerine tek bir referans bulamayacaksınız."

O felsefenin ta kendisidir, *Batı metafiziği*dir, onu Platon'un en açık düşmanları arasında bile buluruz; fakat, eğer öyleyse, Platon, Platon öncesi bir filozof olmaz mıydı?

Platonculuk kavramı üzerine bir düşünümle başlamak bize zorunlu göründü. Bu sözcüğün ikili bir kullanımı vardır.

1) Platonculuk öncelikle öğretilen, dolayısıyla aktarılan, bir gelenek tarafından taşınan bir doktrinin adı gibi görünür, bu ad kendi kökeninden çıkarılmıştır. Öyleyse Platonculuk, Platon'un doktrinidir.
2) Sözcüğün çağdaş kullanılışına göre Platonculuk, Platon'u okumuş olup kendini Platoncu hisseden kişilerle sınırlı değildir. Sadece düşünce tarihindeki bir olay değil, aynı zamanda bu olayın tanımladığı dönemdir ve her kim bu dönemin sınırları içinde düşünüyorsa, farkında olsun olmasın, Platonlaştırır.[1] Platonculuk artık bir tek, Platon denen bu filozofun felsefesi değildir, bütün filozofların felsefesidir, bizatihi felsefedir.

Platon külliyatının hangi yorumunun, çok geçmeden felsefenin ta kendisi olduğu ortaya çıkan bir felsefeyi ona atfetmemize olanak verdiğini soracağız kendimize.

I. Platon'un Platonculuğu

O halde Platon'un bir doktrini olacaktır. Platon'un okul haline gelmek isteyip istemediğini, onun bir doktrini olup olmadığını, bu doktrini bazı dinleyicilere saklayıp saklamadığını sormayacağız kendimize, kaldı ki bütün bu sorular meşrudur. Bizim sorunumuz farklı: Böyle bir doktrin var olmuş olsun ya da olmasın, her halükârda Platoncu diyalogların metin olarak bize doğrudan ilettiği şey bu değildir. Platon'un doktrinini takdim

---

[1] Heidegger şöyle yazar: "Bütün Batı felsefesi bir Platonculuktur. Metafizik, idealizm, Platonculuk esas itibarıyla aynı şeyi ifade eder." (*Nietzsche*, c. II, s. 221).

etmeye niyetlenen herkes kendisini bir yeniden inşanın kollarına bırakmak zorundadır, çünkü bu doktrini diyaloglardan hareketle tekrar inşa etmesi gerekir. Ama böyle bir girişim mümkün müdür? Platoncu yazıların bizzat biçimine toslamaz mı?

Her okuma, öyle ya da böyle, bir yorumdur ve bu tür bir yorumlama çalışmasını gerektirir. İster Platon ister başka bir düşünür olsun, okuma, yazarın takip ettiği düzenden, okur tarafında doğan sorulara yanıt veren bir başka düzene geçişi içerimler. Bu nedenle bir dönüşüm (*transformation*) söz konusudur, ama bu meşru bir dönüşümdür, çünkü başlangıçtaki metnin kendisi de ham bir veri değil, çoktan yapılmış bir işlemenin, *ordo inveniendi*'den (araştırma/keşif/buluş düzeninden) *ordo exponendi*'ye (şerh/tefsir düzenine) geçişin bir sonucudur. Demek ki eser bir sergileme (*exposition*) düzeni barındırıyorsa ve sergileme bir okuma için yapıldığına göre, farklı okur tiplerine (çağdaş, rakip, âlim) göre şerhin biçimi çeşitlendirmek de kesinlikle doğrudur. Keşfedilmiş düşünceyi, şerh edilen düşünceden ayıran marj, ne kadar azaltılmış olursa olsun, burada yazı faaliyetinden ileri gelir: Bu faaliyet ya da işlem, düşünceyi yazılı anlatıma (*énoncé*) yönelik olarak düzenlemek suretiyle, okurdan başka bir faaliyet talep eder, anlamı daha iyi ortaya çıkarmak için ifadenin biçimini çeşitlendiren bir uyarlama (*transcription*) faaliyeti. Netice itibarıyla, doktrinin yeniden inşası, orijinal bir verinin biçimini bozmak değil, bizzat metni kaleme alarak başlatılan bir yordamı gerçekleştirmektir.

Bununla birlikte, Platon'un yazılı eserleri benzersizdir. Kendi türünde biricik olan bu eserler aynı nedenden dolayı şaşırtıcı, kafa karıştırıcıdır. Bir zamandır, diyalogları, nasıl da incelemeleri ya da denemeleri okuduğumuz gibi okuyamadığımızın altı çiziliyor sıklıkla.[1] Platoncu yazıların diyalog yapısına

---

[1] Bkz. René Schaerer, *La question platonicienne* (1938); Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon* (1945); Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon* (1947).

sahip biçimi daha baştan transkripsiyona engel teşkil ediyor, çünkü bir diyalogda ileri sürülmüş herhangi bir savı, Platon'un kendisinin savunduğu şeymiş gibi yanılgıya düşmeden teşhis etmek mümkün değil. Dahası, Platon bizi her türlü Platoncu-laştıran yazına karşı uyarmaktan geri kalmamıştır.

> Her halükârda, benim uğraştığım konular (*hósoi phasìn eidénai perì ôn egô spoudázō*) *hakkında yazmış ya da yazacak* ve bunları benden ya da başkalarından öğrenmiş ya da şahsen bulmuş oldukları için *yetkin oldukları iddiasında bulunan kimselere* ilişkin söyleyebileceğim şudur ki, onların, bence, bu konu hakkında herhangi bir şey anlamaları imkânsızdır. En azından, benzer konular üzerine bana ait hiçbir eser yoktur ve asla da olmayacaktır (*Oúkoun emón ge perì autôn súggramma oudè mepotê génetai*) (VII. Mektup, 341 *bc*).

Platon hakkındaki "eserler" için olduğu gibi bizzat Platon'un "eserleri" için de geçerli, kısaca Platon'u meşgul eden şeye dayanan her *súggramma* (yazı/eser/kitap) için geçerli dikkat çekici bir uyarı. Bu, iki soru sorar: O halde Platon'un yazıları nelerdir? Platon hakkında yazmak nasıl mümkündür?

Ciddi bir insanın (*anêr spoudaîos*) ciddi meseleler (*óntōn spoudaíōn péri*; 344 c) hakkında ciddiyetle yazamayacağı konusunda bizi uyaran bir yazarın yazılı eserleri nasıl alımlanmalıdır? Öyle görünüyor ki buna üç biçimde cevap verilebilir. Ya bir diyalog, bir *súggramma* (bir sunum/izahat, bir inceleme) değil, başka bir türe giren bir yazıdır.[1] Platon, dikkate değer sayıda yazılı eseri bulunan bir yazar olsa da, demek ki hiçbir *inceleme* kaleme almamıştır. Ya da bu uyarıda hedeflenen şey, genel olarak yazıdır, dolayısıyla da ya diyaloglar, Platon'un haklarında yazmış olduğu için kendisini savunduğu bu soruları ele almamaktadır ya da diyaloglar bunları "ciddiyetle" ele almamaktadır. Öyleyse mümkün üç cevap şunlardır: 1) Diyalog-

[1] Bkz. David Ross, *Plato's theory of ideas*, s. 158-159.

lar, filozofun konusu ve derdi olan şeylere dayanır, ama bunlar inceleme değildirler; 2) Diyaloglar başka meseleleri ele alırlar (daha önemsiz ya da hazırlık bilgisi mahiyetine sahip [propédeutiques] konuları) ve bunlar *ágrapha dógmata*'dır [yazıya geçirilmemiş öğretilerdir], Platon'un felsefesini (Platonculuğu) tesis edecek dinleyicilere tahsis edilmişlerdir; 3) Diyaloglar kesin anlamıyla hiçbir konuyu ele almaz, çünkü bunlar hakikaten ya da yalnızca "eserler" değil, aynı zamanda "oyunlar"dır, çünkü *Phaidros*'un bizi söylediğine göre hakikaten felsefi her yazıda mevcut olan (*Phaidros*, 277 *e* - 278 *d*) bu "oyun" kısmını içerirler. Fakat, bu üç cevaptan tek bir tanesiyle kifayet etmek bize zor görünüyor.

Diyalogların inceleme olmadığını söylemekle yetinebilir miyiz? Şüphesiz söylenebilir bu, hattâ söylenmelidir de. Doğrusu ya, *Diyaloglar*, *súggramma* türünden ve onun (*Devlet Adamı*'nda anılan, 299 *de*) tehlikelerinden kaçıp kurtulur. Öte yandan, bize *súggramma* yazmadığını söyleyen Platon, gene de Sokrates gibi yazmadan durmaz. Bu nedenle uyarı, öncelikle Platon'un yazmayı reddettiği kitaplarla, sonra da, unutmayalım, muazzam Platonlaştırıcı cemaatin kitaplarıyla ilgili olacaktır (zira Platon'a hasredilen eserler ne şiirdir ne de diyalog, bunlar *súggramma* türüne giren mensur açıklamalardır). Bütün bunlar doğrudur, ama yetersiz kalır. Zira açıktır ki, *Phaidros*'ta olduğu gibi, *VII. Mektup*'ta da, Platon diğerleri arasında bir *yazınsal türü* eleştirmekle kalmaz ve iki veçheden değerlendirilen *yazma eyleminin kendisini* dikkate alır: Bir düşünceyi, karakterlerle (*en grámmasir*) yazılı bir formüle yerleştiren eylem ve onu güruhun ellerine teslim eden eylem (*pròs toùs polloús*). Neticede, uyarı sadece Platon'un yazmaktan özenle kaçındığı eserlere ilişkin olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten "eserler" olmayan ama gene de bizim için onun külliyatını oluşturan yazılarla da ilgilidir.

Öyleyse Platon'un bu metinlerde, yazıyla ele alınmak için fazla ulu olan bazı sorulardan, meselelerden kaçındığını mı

anlamalıyız? Gene böyle düşünmek için iyi sebeplerimiz vardır. Her şeyden önce, diyaloglarda, ne zaman sorudan soruya, hipotezden hipoteze geçerken muhataplar en temel sorulara temas etseler, Platon'un belli bir çekince gösterdiğini gözlemleriz: Daima, başka söyleşilerin konusu olmaya daha layık bir inkişafa dair belirtilerle, metaforlarla, vaatlerle yetinmek durumunda kalırız. *VII. Mektup*'ta bu uyarının yapılmasına vesile olan Siraküzalı Dionysios'un "doğanın ilk unsurlarını" (*tôn perì phúseōs akrōn kaì prṓtōn*) ele almak iddiasında olduğunu da kaydedelim.

Fakat, Platon yazı üzerine söylediklerinde, haklarında düşüncenin yazıyla sergilenebileceği daha önemsiz konular ile gizli tutulması gereken önemli konular arasında bir ayırım yapıyormuş gibi görünmez. Yazmaktan kaçınması gereken sadece filozof değildir, yasamacı ve nihayetinde bir *súggramma* kaleme almak durumunda kalan her "ciddi" insan böyle yapmalıdır. Fark ele alınan konudan ziyade yazarın metniyle ilişkisindedir. Bir şekilde, Platon kendisinin bir yazar olarak düşünülmesini, eserlerinin ona bir yazara atfedilir gibi isnat edilmesini reddeder. Kuşkusuz onun yazardan (*suggrapheús*) anladığı, "saatlerini, anlamı evirip çevirerek, parçaları üst üste koyup çıkararak geçiren, kaleme aldığı ya da yazdığı şeyden daha kıymetli bir şeye sahip olmayan" şu gülünç kişidir (*Phaidros*, 278 *d*). İyi ama Platon kendisini *suggrapheús*'tan hangi bakımdan ayıracaktır? Daha da sıkıntılı mesele, Platon hakkında yazmaya giriştiğimizde gülünç olmaktan nasıl sakınacağız? Platon'un yapmayı reddettiği şeye yazılı bir biçim verme güçlüğüyle karşılaşmakla kalmayıp, bir de yazdıklarımız büyük ihtimalle bir *súggramma* olacak.

Platon'un bu uyarısını yazarın nazı olarak görüp, onu hesaba katmamaya karar verebiliriz. O zaman Platoncu diyaloglardan, orada bulmak isteğimiz şeyi, Platoncu doktrini ya Platonculuğu çıkarmaya çalışacağız. Ama hangi yöntemi izleyeceğiz? Kendimizi bir *dağınıklık* karşısında buluruz: Bir sürü diyalog

ve bu diyaloglarda yer alan bir sürü tez. Bu nedenle, bütüncül bir bakış (*súnopsis*) sayesinde, "binbir yere dağılmış" (*Phaidros*, 278 *d*) bulunan şeyi bir araya toplamaya ve uzlaştırmaya gayret edeceğiz. Platon'un yazılarına *birleştirici bir kural* (*précepte*) tatbik edeceğiz. Peki, bu kuralı ya da ilkeyi iyice anladığımızdan emin miyiz? Zira bu girişim çok geçmeden Platoncu *belirsiz/sınırsız ikileşme* yasasını (ya da "üçüncü insan argümanını") örneklendirir. Birleştirme görevi bize bir *súnopsis* vermelidir. O halde bu, tek bir formülü birçok formülün, tek bir ifadeyi/sözceyi farklı ifadelerin, mutlak bir Diyalogu bir dizi diyalogun yerine koymaya varmalıdır. Tüm diğer metinleri özetleyecek, onun eşdeğerlisi olacak bir metin elde etmek gerekirdi. Artık bu metin hem bütün diğerlerinin birliği hem de diğerlerine eklenen bir metin olurdu. Dizinin bir ögesi, diğer bütün ögelerin aynı diziye aidiyetini tanımlayan şeydir aynı zamanda. Bu durumda, bu bir ve bu çoku, bu biricik diyalog ile bu birçok diyalogu bir araya toplamak için üçüncü bir kitap gerekmez miydi? Diyalogların çoğulluğu arızi ya da tesadüfi değilse, *bir kerede ve bir biçimde söyleyememe şeklindeki Platoncu tefekkürün nesnesinin özünde bulunuyorsa*, böyle olması gerekecektir. Düşlenen birleştirmeyi elde etmek yerine, karışıklığı vahimleştirmek ve birleştirmeleri çoğaltmaktan başka bir şey yapılmayacaktır.

Bu kolayca doğrulanabilir. Doğrudan bağdaşmaz olan önermeleri kendi aralarında uzlaştırmanın birçok yolu vardır. Birlikte varoluşlarını güvenceye almak ve yazarın kendisiyle çelişmediğini göstermek için, onları birbirlerine göre yerlerini değiştirmek (*décaler*) gerekir ve bunu yapmak yeterlidir. Çelişkili olacak savlar, açıklamanın aynı noktasında yer bulacaksa, birbirleriyle rekabet etmeyi bırakırlar. Artık aralarında seçim yapmak gerekmez, birinden diğerine *geçişi* teşkil eden bir orta terim vardır. Bir sav ile farklı, hattâ çelişkili bir sav arasında geçişi temin etmenin ne kadar yolu varsa, *corpus platonicum*'dan hareketle bir Platonculuk inşa etmenin de o kadar mümkün

yolu vardır. Örneğin bizzat Platon'un birinden diğerine geçtiği söylenecektir. İki sav birbirine gerçekten karşıttır ama onları savunan kişi aynı insan değildir ("Platon'un evrimi" hipotezinden sentez). Ya da savların, aynı nesneyi doğrulamadıkları için sadece görünüşte karşıt olduğu göstermeye çalışılır. Biri, kendinde nasılsa o haliyle nesneye (ruh, site vb.) dayanırken, diğeri bizdeki haliyle nesneye dayanacaktır (bir "Platoncu sistem"in teorisi yoluyla sentez). Ya da gene, karşıt savların aynı kişilere değil, bilgelik yolunda farklı yollar almış dinleyicilere hitap ettiği söylenecektir. Biri kanıya bağlıdır, diğeri bilime ya da biri dinleyeni sınamaya yönelik bir paradoksken, diğeri Platon'un bakış açısını temsil edecektir ("eserin diyalektik biçimi"nin teorisi yoluyla sentez). İşte bağdaşmaz geçişlerin uzlaştırılması ilkesinin *yazar*ın tarafında mı, *nesne*nin tarafında mı, yoksa *dinleyici*nin tarafında mı arandığına göre şimdiden bir Platonculuğun üç tip inşası vardır karşımızda. Bu üç tip de, terkipleri yoluyla, sonsuz mümkün Platonculuklar doğuracaktır. Platoncu metnin dağınıklığını birliğe irca etme yolundaki çaba sonunda yorumların bollaşmasına varır.

Platon hakkındaki kitaplar birikir, her biri bu bütüncül bakışı vaat eder, ama hiçbiri diğerleri arasında bir *súnopsis*, diğerlerinin ortasında bir açıklama olmaktan öteye gidemez. Diyaloglar ile onların cevherini bir araya getiren yorum arasında bir fark, bir boşluk varlığını sürdürür. Bu kitap, bir kitaptır, bir Kitap değil ve –itiraf edilmese de, hattâ dehşetle reddedilse de– onların yerine geçmek olan kendi gizli niyetini gerçekleştiremez. Diyaloglar daha önce nasılsalar öyle kalırlar, etraflarında toplanan yorumlara kayıtsız, hep daha mahir yeni yorumlara müsait halde.

Platonculuğa dair bir açıklama mümkün olsaydı, diye sorar Platon, onunla ilgilenmeyi nasıl olur da başkalarına bırakabilirdim? (*VII. Mektup*, 341 *d*) Aslında yorumcunun hayali belki de Platon'un yerine geçmekten ziyade onu tamamlamak, *Platon'un yazmadığı diyalogu yazmak* ve boş yere onun eser-

lerinde aranan sentezi bu diyalogda kendi başına vermektir. Platon tarafindan asla yazılmayan bu diyalog gene de bir isim taşır: *Filozof*. Bilindiği üzere, *Theaitetos*'ta söyleşenler *Sofist*'in başında yer alırlar ve orada Theodoros'un getirdiği "yabancı Elealı"* ile tanışırlar. Tartışacakları mesele, "sofist", "devlet adamı" ve "filozof"un aynı şeyin üç ismi mi, yoksa üç farklı türün isimleri mi olduğudur (Sofist, 217 *ab*). O halde sofisti, devlet adamını ve nihayet filozofu tanımlamak gerekir. Bunları "tek tek" (*kath ékaston*) tanımlamak ve sofistten başlamak hususunda anlaşırlar. Ardından devlet adamının sırası gelir, görünüşe göre sonra da filozofun (*Devlet Adamı*, 257 *ac*). Yani her şey sanki Platon kendi eserlerine dâhilmiş de, var olmayan bir diyalogu önceden zikrediyormuş gibi cereyan eder: Dahası, her şey Platon'un yorumcuları bu eksik kitabı yazma, bu boşluğu doldurma görevini amaç edinmiş gibi olup biter. Gerçekten de, benzer bir konuyu ele alan bir diyalog ne içermelidir? Nasıl ki sofist üzerine bir diyalog, kültürel bir figürden, bir kişilikten ziyade, sofistik olanın ikameti ve nesnesine (görünüş, yokluk) dayanıyorsa, aynı şekilde filozof üzerine diyalogun konusu da felsefenin biricik gailesi olan şeyin ta kendisi olacaktır, yani *Sofist*'ten öğrendiğimize göre: Varlık. Bu değerli bilgi bize, *Sofist*'te söyleşenler sofisti tanımlamaya çalışırken, ilkin filozofu bulmuş gibi göründüklerinde verilir. Buradan hareketle, onları ayıran farkın hissedilmez, daima uçucu olduğu (ve *Filozof* diyalogunun, *Sofist*'le birlikte zaten yazılmış olması gibi iyi bir sebeple, yazılmadığı) sonucu çıkarılabilirdi. Bundan ötürü Yabancı şaşırır: "Sakın ola Sofisti ararken filozofu bulmuş olmayalım?" (Sofist 253 c). Ama hemen belirtir: Filozofu değil, onun ikamet ettiği yeri, onun aranması gereken yeri bulduk.

"Filozofa gelince, muhakemesi sürekli varlığın biçimine (*têi toû óntos idéia*) tatbik edilir** ve bu bölgede ışıldayan

* "Elealı misafir." (ç.n.)

** Yani "Filozof ise durmadan varlık üzerine düşünür". (ç.n.)

parlaklık yüzünden onun da görülmesi hiç kolay değildir." (*Sofist*, 254 *a*)

Demek ki filozof keşfedilmemiştir, bilakis, ışıklı bir bölgede ikamet ettiği anlaşıldığından, aynı zamanda onun da görülmesinin neden zor olduğunu da anlarız. Filozofa dair bir tanım elde etmek için, varlığın ne olduğunu söylemeye, varlığın tanımlandığı bir diyalog yazmaya kadir olması gerekirdi. Zira, filozof açıkça hangi mevzuda konuşursa konuşsun, *logismós*'u daima varlığın biçimine tatbik edilir. O halde felsefenin konusu/nesnesi tektir, birçok şekilde sorgulansa da; ve felsefe üzerine bir diyalog, bu biricik nesne üzerine bir diyalog olacaktır, öyleyse Platon'un tek diyalogu olacaktır.

Bu nedenle Platon'un, aslında asla yazmadığı bu diyalogu yazmayı bırakmadığı söylenmelidir. *Filozof* yazılamazdı, *VII. Mektup* bunun sebeplerini söyler: Çünkü onun nesnesi, hakkında yazmaktan men edildiği şey olurdu, birçok diyalogun tek nesnesi/konusu. İşte bu yüzden birçok diyalogun olması gerekmiştir ve bu çoğulluk azaltılamaz. Tam da Kitap imkânsız olduğu içindir ki kitaplar çoğalır, kütüphaneleri dolduran, Kitabın imkânsızlığıdır.

Platon üzerine yazılanların Platon'un yazılarıyla ve Platon'un yazılarının Platon'un kendisiyle ilişkisinde, elbette bizatihi Platon mevzubahis değildir; Platon'un ihtarının, kendi görüşlerinin mülkiyetini ve bunların sadakatle yayılmasını gözeten bir yazarın uyarısıyla hiç alâkası yoktur. Platon, düşündükleri hakkında insanların yanıldığını, düşüncesine ihanet ettiklerini söylemez, dikkat çektiği şey, insanların düşünülmesi gereken şey hakkında, bizzat düşünce hakkında yanıldığıdır. Felsefenin nesnesi, konusu tektir ama bunu yazıyla yeterli biçimde ele almak mümkün değildir.[1] Yalnızca biricik bir kitap

[1] "Onların halkın anlayabileceği şekilde [yeterli biçimde (*hikanôs*)] yazılabileceğine ve ifade edilebileceğine inansaydım, ömrümde insanlara bu kadar yararlı olacak bir doktrini açığa vurmaktan ve herkesi nesnelerin

biricik bir konuya layıktır. O halde bütün kitaplar eksiktir, bu yüzden de birbirlerine eklenip dururlar ve her biri gene başka kitaplara bölünür.

Bu durumda karşıt anlam nerede? *Sistemin düşüncesi*nde. Felsefenin bir sisteme varması gerektiği fikrinde. Platon'un Platonculuğu arayışı daima *Platon'un sistemini* aramaktır. Platon'un bir sistemi olup olmadığı doğrusu tartışılır: Platon'un düşüncesinde birlik ve süreklilik var mıdır? Aksine "kriz"lerin damga vurduğu bir evrim söz konusu olmasın? Ama evrim tezini savunanların kendisi, Platon'un ilk sistemini sürdürmeyi başaramadığını söylemek istemektedir. Platon'un bir sistemi olup olmadığını merak ediyor insan ama bir sistem aradığını söylemeye gerek yok. Diyalogları tek bir bütünde birleştirmenin mümkün olup olmadığını merak ederiz, acaba (gençlik yazıları, olgunluk yazıları, "kriz" yazıları diye) birkaç grup oluşturarak, bir sistem fikrini tartışma konusu edemez miyiz? Fakat kendimize şunu sormalıyız: Neden Platon'un bir sistemi olmuş ya da bunun peşinde koşmuş olsun istiyoruz? Felsefeyi sistem yasasına tâbi tutarken felsefe hakkında nasıl bir tasavvur oluşturuyoruz? Filozoflar arasında kim bir sistem kurmak için çalışıyor? Çünkü sistem kavramı kendi içinde biçimseldir, içeriğe dışsaldır, bu yüzden sadece sergilemenin, açıklamanın retoriğiyle ilgilenmelidir. Gene de işte şu şekilde içeriğin kendisi için bir kriter haline getirilir: Bir sistem biçimine sahip olmayan bir düşünce, içeriği bakımından başarısız olmuştur; o sadece bir yığışım, bir yekûndur, oradan buradan toplanmış ögelerin eklektik bir bütünüdür. O halde bir eser, bir yığışım olmamak, tutarsız olmamak için sistematik olmalıdır. Öyleyse felsefe kendinde hasım unsurların birleşmesi olarak tanımlanır, rakip okulların uzlaşmasıdır, karşı savların çözülmesidir, çelişkilerin aşılmasıdır. Sistem düşüncesi, modern diyalektik

---

özü konusunda aydınlatmaktan daha iyi bir iş gerçekleştirebilir miydim?" (*VII. Mektup*, 341 *d*)

düşüncedir. Felsefe yapmak, düşman kardeşleri barıştırmaktır. Bu koşulla, sistematiklik bizzat içerik açısından bir başarı ya da başarısızlık kriterine dönüşebilir. Böylelikle, yorumcuların yakın zamana kadar Platon'un uyarısına pek kulak vermediklerini de anlamış oluyoruz. anlıyoruz. Eğer böyleyse, bunun sebebi, Yunan felsefe tarihinde Platonik uğrağın bazı anlamlarının cepte sayılarak hafife alınmasıdır (zira Platon artık sadece bir "uğrak"tan, bir "an"dan ibarettir.) Platon'un tasarısının, Sokrates öncesi rakip doktrinleri uzlaştırmak olduğu düşünülür. O halde şayet Platon –"hareketlilik" ile "Eleacılık", "deneyimin verileri" ile "aklın gerekleri" arasında– bir sentez arayışındaysa, bir yerde Platon'un kendisinde bir sentez aramak da gayet doğaldır.

II. Platonculuğun Tarihi

Filozoflara Göre Platonculuk

Bütün bir gelenek, kendisinin Platonculuk diye adlandırdığı şeyde uç konumlar arasında bir uzlaştırma arayışı görür: birin ve çokun, ataletin [hareketsizliğin] ve hareketin vb. (tuhaf biçimde dendiği gibi) "taraftarlar"ı arasında. Diyaloglardan çıkarılmaya çalışılan bu uzlaşmanın oluşması, *suretler* [idealar] *teorisi* olacaktır. Doğrusu ya, insan bazen kendine bu teorinin hakikaten Platoncu olup olmadığını sorar. Daha ziyade Sokratesçi bir teori değil midir bu? Sokrates öldüğünde (*Phaidon*) sofuca devşirilen ve nihayet yeniden tartışma konusu yapılan (*Parmenides*), Sokrates'in Platon'daki bir mirası değil midir? Bu tartışma belki de ona bahşedilen öneme sahip değildir. Zira Sokrates'te işimiz hep sadece Platon'un hocasıyladır; fakat böyle bir ilişkide "güzel düşünceler/sözler [discours] doğurmak" (Şölen, 210 *a*), öğrenciye, sanatı öğrenene düşer; hocaya, öğrenciye kılavuzluk edene değil: Netice itibarıyla, suret üzerine güzel "düşünceler/sözler" gayet tabii Platon'un işi olabilir, ama gene de ondaki Sokratesçi bir döldür.

Fakat yaygın olarak tasavvur edildiği haliyle Platonculuk doğumunu sadece Sokrates'e değil, iki üstada borçludur. Platon'un Platonculuğunun tarihi, iki öğretiyi uzlaştırma teşebbüsünün tarihi olacaktır. Bunu göstermek için Aristoteles'in *Metafizik*'inin A kitabından[1] birkaç satıra başvuralım. Önce, Platon, Kratylos vasıtasıyla Herakleitos'tan, her şeyin oluşun daimi akıntısı tarafından taşındığını öğrenmiştir. Sonra, diye sürdürür Aristoteles, Platon, her şeyin tanımını arayan Sokrates'le karşılaşmış ve onun öğretisini kabul etmiştir. Bu iki dersin aynı zihinde çarpışması Platonculuğu doğuracaktır.

Sokrates burada, fizyologların geleneğinden saparak, yalnızca bir *homologia*nın, bir uyumun koşullarıyla meşgul olan kişidir. Sitede başkasıyla uyum, uyuşma barıştır, sözde/düşüncede kendiyle uyum bilgidir. Başkasıyla uyuşmam için, savaşın sona ermesi için, kendi içimde kendimle anlaşmam, uyuşmam gerekir. Böylece, tanımların aranması, barışın aranması demektir. İnsanlar âdil ve âdil olmayan konusunda birbirleriyle, başkasıyla, kendileriyle anlaşamadığı için değilse, savaşın sebebi nedir?[2]

Anlaşmak için tanımlamak gerekir, Platon'un Sokrates'ten alıp aklında tuttuğu ders budur. İyi de şeyler tanımlanamaz: Kesintisiz bir değişimde sürüklendiklerinden bunlar asla ne budur, ne şu, ne de tanımlanabilecek bir şey. Sokrates *bilimin ve barışın koşullarına* işaret etmişti, Herakleitos ise *varlığın yasasına*. Öyleyse iki hocanın öğrencisi olan Platon ümitsiz bir Sokratesçi olurdu. Şeyler öyle yaratılmıştır ki anlaşamayız, zira onların babası *Polemos*'tur.* Asla dinginlik bulamayız; ne eşyanın emin bilgisinde, ne medeni mutabakatta dinginlik vardır. Sokratesçi araştırmadan ümitsizliğe düşen Platon gene de ondan vazgeçmek istemez. Barışa kavuşturulmuş bir sözün imkânsızlığına tevekkül etmek yerine, bu dünyadan feragat eder;

---

[1] Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, A, 6, 987 *a*, 29 vd.

[2] Bkz. *Birinci Alkibiades*, 111 *e* - 112 *d*.

* Yunan mitolojisinde savaşın ve kavganın (iç savaşın) simgesi. (ç.n.)

sözde/düşüncede ve sitede üstüne bir düzen bina edilebilecek bir gerçekliği, başka bir dünyada, ne kadar yanıltıcı olduğu ortaya çıkmış bu dünyanın üzerinde bulacaktır. Aristoteles şöyle yazar:

> İdealar öğretisi, kurucuları tarafından Herakleitos'un şeylerin hakikati üzerine olan ve kendilerini ikna eden düşüncelerinin sonucu olarak ortaya atılmıştır. Herakleitos'un görüşüne göre bütün duyusal şeyler sürekli bir akış içindedirler; öyle ki eğer herhangi bir şeyin bilgisi ve bilimi varsa, duyusal şeylerin dışında bazı başka gerçekliklerin, kalıcı gerçekliklerin var olması gerekir; çünkü sürekli akış içinde olan şeyin bilimi olamaz.[1]

İdealar teorisi, *fenomenler* karşısında, kendilerini gösterdikleri halleriyle şeyler karşısında ürküntüyle bir geri çekilmenin ifadesi olacaktır. Bu geri çekilme, bilimin temeli üzerine bir tefekkürden oluşacaktır: *Bilimin mümkün olabilmesi için şeyler nasıl yaratılmış olmalıdır? Kratylos*'tan *Phaidon*'a bu sorunun nasıl ilerlediği bize gösterilir. *Phaidon*'da idea şöyle tanımlanır: *Gerçek üzerine her yargı tarafından varsayılan ideal.* Bu tanıma iki aşamada varılır. *Her yargının bir değerlendirme olduğu* gösterilir. Mademki şey durmadan değişmektedir, aynı anda hem kendisi hem başka şeydir, o zaman şunu söylemek olanaksızdır: O, böyledir. Ancak onun bir tiple benzerliğinin derecesi değerlendirilebilir. Asla şunları söyleyemeyiz: Bu heykel güzeldir, bu odunun uçları eşittir, işte bir çember; kendimizi düzeltmeliyiz: Bu odunun uçları eşit olarak görülebilir; bu çizim doğrusal olmaktan ziyade daireseldir; bu heykel, şu diğerine göre daha güzeldir. O halde yargıda bulunmak temelde bir görüyü bir kavramın altına almaktan ibaret değildir, bir fenomenin hem bir tipe diğerlerinden daha çok yaklaştığını hem de ona sonsuzca mesafeli kaldığını tespit etmek için, onu,

---

[1] Aristoteles, *Metafizik*, M, 4, 1078 *b*, 12-17. [Sosyal, 2010 (3. basım), çev. Ahmet Arslan, s. 540 (ç.n.)]

çağrıştırdığı, bize düşündürdüğü bir tipe tâbi kılmaktır. *Her değerlendirme de bir norm gerektirir.* Gördüğüm şeye belli bir eşitlik, dairesellik, güzellik derecesi atfedebilmem için, kendi başlarına Eşit, Daire ve Güzel'in ne olduğunu zaten biliyor olmalıyım. Hiç görmediğim Eşit(lik), gördüğüm şey konusunda ondan bahsetmeme olanak verendir. O halde idealar teorisi, klasik açıklamaya göre, bir *yargı teorisi*dir. İdealar, gerçek üzerine yargıları baştan varsayan bu ideallerdir. Yargı bir değerlendirme olduğundan, demek ki yargılar da değerlerdir (işte bu nedenle, denir, en değerli olan şeyin ideası, iyi ideası, aynı zamanda en üstün ideadır).

Fakat yorumcunun karşılaştığı güçlük (ve "Platonculuğun krizi") de burada başlar. İdeaların koyulmasının, bilgiyi teminat altına alma istemine cevap verdiği fikrinden yola çıkınca, onu bu bilginin öznesi için bir yasa, şeyler üzerine bütün yargılarının ön varsayımı haline getiren bir idea mefhumuna varırız. Bir anlamda, bilen özne idealara tâbidir. Kendilerinde alınan fenomenler hakkında mümkün bir bilim yoktur, onları ancak, kendi idealarıyla ilişkilendirerek belirleyebiliriz. Ama daha derine inildiğinde, idealar bilginin öznesine tâbidir, bu özne aracılığıyla fenomenler ile idealar arasındaki ilişki tesis olur. Bu da başlangıç noktası uyarınca gerçekleşir: eğer ideaları bilgi uyarınca, bilgiyi göz önünde tutarak koymak gerekiyorsa, idealar öznel bir *a priori* statüsüne sahiptir, idealar öznenin baştan varsaymak zorunda olduğu şeydir, şeylere dair muntazam bir görüş elde etmek için atıfta bulunulması gereken normdurlar, o halde idealar ancak özne için anlama sahiptirler.

İdea ancak şeyin temsilinin koşulu olabilir: Bir özne için şeye dair bilginin koşulu. Fakat, Platon'a göre açıkça, idea bize sadece bilme olanağı vermekle kalmaz, aynı zamanda şeye de neyse o olma olanağı sağlar. İdea yalnızca *a priori* bir kavram değildir, *tò óntōs ón*'dur (τὸ ὄντως ὄν), hakiki varolandır. Sadece basit bir değer, olması gereken değil, bir *neden*dir, varlığı verendir. Platon'un "idealizm"i ya da "realizm"i etrafında kopan

bütün tartışma yorumcunun karşılaştığı bu zorluktan doğar. Yeniden inşa edilen Platonculuk, Platon'un söyledikleriyle, Platon'un düşünme biçimi olduğu varsayılan şeyle ve lafzıyla nasıl örtüştürülebilir? Ama bu tartışmanın anlamı olmadığı aşikârdır, çünkü birey olarak Platon'un gerçekten de filozof Platon'un düşünmüş olsa gerektiği şeyi düşünüp düşünmediği sorusuna götürür. İdea, teorinin öncülleri uyarınca, ancak bir ideal olabileceğine göre, Platon'un onu görmüş olduğunu mu, yoksa görmemiş olduğunu mu kabul etmek gerekir? Bu salt biyografik bir meseledir, zira bizim Platon'u takip etmeye teşebbüs ettiğimizde ne düşünmemiz gerektiğini değiştirmez. Bir idealin aynı zamanda bir gerçeklik olması, bir kavramın aynı zamanda bağımsız bir varlık olması, bir değerin değerlendiren bir özneden ayrı varlığını devam ettirebilmesi asla anlaşılır şeyler değildir. İdealist yorum ekolü, bu saçmalıkların Platon'a atfedilemeyeceğini savunur: O halde eğer bazı Platoncu ifadeler (varlığın, nedenin dili) ideayı olamayacağı bir şey haline getiriyormuş gibi görünüyorsa, onları harfi harfine almamak gerekir. Platon'un dili mecazi bir dildir, bir şairin dilidir. Platon'un ideale bahşettiği varlık demek ki bir varolanı olanın bütününün içine koyan şey anlamında varlık değildir; o, "hakiki/doğru varlık"tır, *nesnellik* olan doğrunun varlığıdır, kendini her zihne dayatan şeyin sahip olduğu varlıktır. Realist yorum ekolüne gelince, Platoncu düşüncenin lafzına riayet etmek niyetindedir, bu lafzı anlamaktan sarfınazar etmek gerekse de. Platon bunu söylediğine göre, bu bizim için anlamdan yoksun olsa da, Platon için onun öyle olduğuna inanmak gerekir. O zaman söz konusu tartışma öyle biyografik bir noktadadır ki Platon'un körlüğünü biyografik sebeplerle (henüz emekleme döneminde olan bir düşüncenin spontane "nesnelciliği"yle, Yunanlara has Apolloncululukla, Platon'un bazı deneyimleriyle vb.) açıklama yoluna gidilecektir.

O halde problem bu sonu gelmez tartışmadan nasıl çıkılacağıyla değil, bu tartışmaya girmenin uygun olup olmadığıyla

ilgilidir. Yorumcuların çekişmesi yüzünden âlimliğin hazineleri boş yere harcanmıştır. Metnin eksiksiz bilgisine, aldığı farklı biçimlerin bilgisi, ne kadar gizli olurlarsa olsunlar doktrinin kaynaklarının (Pythagorasçılık, Orpheusçuluk vb.), öğrencilerin tanıklığının, kültürel bağlamın, politik olayların, çağdaş bilimsel keşiflerin bilgisi eklenir. Fakat, bütün bu referans aygıtı bize, Platoncu lafzın ona dair sunulan yoruma direnişi olan asıl mevzuyu unutturabilir. Platon'u harfiyen anlamak gerekip gerekmediği meselesi kuşkusuz fazlasıyla basittir. Gelgelelim, doksografinin* yarattığı sayısız problemi bir kenara bırakıp, diyalogların ne anlama geldiği merakıyla onların kendisiyle karşılaştığımızda önümüze çıkan tam da budur. Tarihten onun veremeyeceği şeyi talep etmek hata olacaktır. Platon'un diyaloglarının asıl ya da mecazi anlamı sorusu temelinde tarihsel değildir. *Platonculuğun sorusu* –Platon'u nasıl okumalı? – felsefidir, o derece ki bugün bizzat felsefenin sorusu olarak görünebilir. Bu nedenle Platon'un öncüllerine ilişkin ortak yorumu sorgulamalıyız. Bu yorum, Platon'un *epistemolojik* bir soruya nasıl *ontolojik* bir yanıt verebileceği meselesinin yarattığı güçlüğün içine düşer. O halde Platon'un kendisine "Bilgi nasıl mümkündür?" sorusunu sormuş olduğu kendiliğinden açık olurdu. O zaman yaygın yorumun öncüllerini, sadece modernler için klasik olacak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aramak gerekmez miydi? Ve kuşkusuz "Platon'un yorumcularının felsefesi nedir?" şeklindeki ilk soruya verilen cevap ikinci sorumuzu ele almaya da imkân tanıyacaktır: Nasıl oldu da Platonculuk ile metafizik özdeşleştirildi?

---

* Farklı felsefecilerin ve bilimcilerin belirli sorunlara ilişkin öğretilerinin, görüşlerinin özet olarak karşılaştırıldığı, derlendiği antik eserler. (ç.n.)

Bir Platon Müdafaası

Kant, *Transandantal Diyalektik*'in başında bir sözdağarı problemi koyar ortaya.[1] Anlayış ile akıl arasındaki ayırımı sunduktan sonra, hangi yetiye bağlı olduklarına göre kavramları tayin etmek üzere ona bir terimler çifti gerekmektedir. Fakat anlayışın saf kavramları zaten bir isim almıştır, bunun babası da Aristoteles'tir. Kategoriler. *Transandantal Analitik*'in, "kavrayışlı zihin" Aristoteles'in anılmasıyla başlaması gibi, *diyalektik* de Platon ismiyle açılır: Aklın kavramları *idealar* olacaktır. Ama Aristoteles'e birkaç satırla değinmek kâfi gelmişken, bütün bir bölümü Platon'a hasretmek neden? Öncelikle, Kant kendi sözdağarının ona kendisinin verdiği kesinlikle alımlanmasını arzu etmektedir; idea sözcüğünü modern anlamda (Descartes, Locke vb.) değil, eski anlamda anlaşılması gerekir. Aynı zamanda, Kant bu sözdağarını gerekçelendirmek, "dillerin içinde yasamacılık" taslama suçlamasına karşı kendisini savunmak istemektedir, işte bu nedenle, kendisinin idea sözcüğünden anladığı şeyin, sözcüğün asıl anlamına tekabül ettiğini söyleyecektir hemen. Fakat bu, sadece bir sözdağarı meselesi olurdu. Ama felsefede sözdağarına dair basit sorular olabilir mi? Bizzat Kant'ın kaydettiği gibi, öyle bir ifade ve düşünce birliği vardır ki ifade, anlatım apışıp kaldığında, düşünce de kaybolur. Kuşkusuz, adlandırmalar serbesttir. Ama iş onları gerekçelendirmeye geldiğinde serbest olmayı keserler. Bildiğimiz gibi, saf aklın eleştirisi "kitapların ve saf akla dair sistemlerin bir eleştirisi" olamaz, o "bizzat saf akıl yetisi"nin eleştirisi olmak zorundadır (B 27). Öyleyse, neden Kant'ın Platon'un müdafaasına soyunduğu bu metin?

Böylece Kant idea sözcüğünü kullanırken verdiği anlamın, bu sözcük felsefi dile hangi anlamla girdiyse o anlam oldu-

---

[1] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, Transandantal Diyalektik, I. kitap, I. bölüm: "Genel olarak idealara dair" (Âdet olduğu üzere, A ilk basıma, B ikinci basıma göndermede bulunuyor).

ğunu, dolayısıyla onu Platoncu anlamıyla kullandığını göstermeye soyunur. Belki Platon'un aklında olan ve eleştirilebilecek anlam değildir, ama kendi anlayışına cevap veren, eksiksizce gerekçelendirilmiş anlamdır. Genelde metafiziğin eleştirisi olarak okunan *Transandantal Diyalektik*'in başında sözü edilen Platon'un Müdafaasının tuhaflığının ne kadar altını çizsek azdır. Bu eleştiri gerçekten de ister bütün metafiziği ister sadece geleneksel metafiziği hedef alsın, öyle görünür ki her iki durumda da Platon hocadan ziyade rakip olmalıdır. Bununla birlikte, Platon'un otoritesine bu şekilde başvurulması, Platon'a dair bütün modern yorumları meşgul edecek tartışmanın kökenini bulduğumuz büyük tedbirlerle sarmalanmıştır.

> Burada büyük filozofun kendi ifadesiyle bağlantılandırdığı anlamı belirlemek için edebî bir araştırmaya girmek istemiyorum. Sadece, gerek günlük sohbetlerde, gerek kitaplarda, onun kendi konusu hakkında ifade ettiği düşüncelere yaklaşarak, bir yazarın kendi kendini anladığından daha iyi anlaşılmasında, bunun sebebinin de kendi anlayışını yeterince belirlememesi ve böylece bazen kendi görüşlerine aykırı konuşması, hattâ düşünmesi olmasında sıradışı hiçbir taraf bulunmadığına dikkat çekiyorum.

Felsefe tarihçisinin kendi disiplininin gerekçesini bulma zevkine erişeceği sıradışı bir saptama. Fakat bu, bir yazarın kendine ters düştüğünü gördüğümüzde, onun yerine karar verip, onun kendi görüşlerinin nerede olduğunu söyleyebileceğimizi; dahası bir yazarın anlayışını onun tam belirlenimine kadar geliştirebileceğimizi ve ardından ne kadar ortodoks olduklarını ölçmek için onun kendi sözlerine dönebileceğimizi varsayar.

Kant kendine bahşettiği bu hakkı çok geçmeden Platon'a karşı kullanır. Platon için bir idea nedir? Bizzat şeylerin bir arketipi, ilk örneğidir. Ama bu arketipler asla bir deneyimde verilemez ve biz de, bu sefer idea sözcüğünü avam gibi kullanarak "sadece idealar bunlar" demeliyiz. Böyle söyleyince, an-

cak ideal olarak var olan şeyin değerini düşürdüklerini sanırlar; Kant ise tam tersine, ideaya has gerçekdışılığın özgül olduğunu göstermek ve ona, elbette sadece gerçekdışının diğer çeşitlerinden değil, bizzat gerçeğin kendisinden de daha üstün bir değer vermek ister. İdea, gerçek ya da mümkün bir nesnenin kavramı değildir, çünkü deneyimde hiçbir şey ona upuygun tekabül edemez. O halde nesnesi *ens rationis*'tir.* Fakat idea bir kuruntu değildir, zira onu basit kurgudan ayıran bir işleve sahiptir. Gerek pratik anlamda: İdea, yapılan konusunda yargıda bulunmak için bir *norm* işlevine sahip olacaktır (böylece değer ideası ortaya çıkar) ya da yapılması gereken konusunda yargıda bulunmak için bir *ideal* işlevine sahip olacaktır (örneğin, mükemmel bir anayasa ideası). Burada izlenecek model, *arketip*, ilke itibarıyla deneyimde bulunmaz, sadece bizde vardır. Bununla birlikte, bu model olmadı mı, norm yokluğundan dolayı olguyu değerlendiremeyiz, ideal yokluğundan dolayı da daha kaydedilmesi gereken (sonsuz) ilerlemeyi ölçemeyiz. Gerek teorik alanda: İnsan aklı doğa için yasa yapmayacaktır, dolayısıyla idea artık *yargı*yla ilişkisi bakımından kuruntudan ayırt edilmeyecektir, tıpkı pratik alanda olduğu gibi; fakat, eğer akıl, *anlayış* için yasa koyuyor; anlayıştan, Doğa'yı tamamen birleşmiş bir sistem olarak temsil etmesini talep ediyor olarak görülebilirse, o zaman ideanın kullanılacağı bir alan olacaktır, dolayısıyla idea zorunlu olacaktır. Bu kullanım olmadan, idea sadece bir kurgu olurdu; ama işlevi bakımından göz önüne alındığında, anlayışta, mümkün deneyimin alanını sonuna kadar kat etmek için (sonsuz) bir çaba uyandıran bir *kurgusal nokta* (*focus imaginarius*) haline gelir ve ona bu çabada rehberlik eder.

> Aklımız, doğal olarak öyle yüksek bilgilere çıkar ki deneyimin verebileceği nesne onlara tekabül edemediği halde

---

* Akıl varlığı, genelde zihnin dışında hiçbir pozitif varlığı olmayan mantıksal olarak soyutlanmış bir entite. (ç.n.)

> gene de bir o kadar gerçekliğe sahiptir ve kesinlikle sadece kuruntudan ibaret değildir. (B 371)

İdea, kurguyla belli bir akrabalığı bulunduğunun işareti olan *basit bir kuruntu* değildir, çünkü ortak benzerlikleri içinde kurgudan özenle ayırt edilir. Onun gerçekdışılığı fantazmdan yoksun gerçekdışılık değil, olması-gereken'in düzenleyici gerçekdışılığıdır.

İdeanın değerinin daha büyük bir gerçeklikten değil, tam da gerçekdışılığından ileri geldiğini Platon'a asla söyletemeyiz. Onun anlayışının bu olduğu hâlâ anlaşılmamıştır, daha iyi tanımlandığında, abartılar –"onu (ideaları) âdeta hipostazlar [çev. cevher] haline getirmeye götüren abartılar" (*agy*., not)– bir kenara bırakıldığında kalandır. Bu nedenle, Platonculukta dil hesaba katılacaktır: İncelikli dil, ama abartılı dil. Platon'un ne dediğini duymak için, abartılmış ifadeyi ılımlı anlamdan ayırmak yerinde olur. İdeanın gerçeğin kendisinden daha gerçek olduğunu söylemek sadece lafın gelişidir, kendi tarzında gerçek olduğuna işaret etmenin bir yoludur, gerçek karşısında yönelimimizi buna göre belirler.

Fakat, akıl doğal olarak idealara kadar yükselir. Kendimize soruyoruz: *Transandantal Diyalektik*'in eşiğinden adım atarken bu *Platon müdafaası* neden? Şimdi cevap verebiliriz: çünkü idealara doğru yükselme olarak yorumlanan Platonculuğun seyri bizzat aklın hareketini tanımlar. Eleştiri aklın tarihsel eserlerinin değil, tam da saf aklın gücünün eleştirisidir, ama aklın yapabileceği şey tam olarak kendi doğası uyarınca ideaları üretmektir. Öyleyse Platonculuk diğerleri arasında bir düşünce değil, felsefe tarihinde bir olaydır. Aklın mümkün deneyimin alanının ötesindeki spontane hareketindeki tezahürüdür. Saf akıl doğası gereği *metafizikçi*dir, o halde Platonculuk da, Bergson'un söyleyeceği üzere, onun doğal felsefesidir. Platonculuk metafiziğin diğer adıdır.

Demek ki Platonculuk mefhumu *Transandantal Diyalektik*'te statü değiştirir. Kant'ın Platonculuk yorumu dışında, "Platonculuk" ile "metafizik"in eşdeğerliliği anlamdan yoksundur. *Diyalektik, idealarm bilimi*dir: Bu bilim, idaeların gayrimeşru kullanımının bir eleştirisine götürür. O halde *Diyalektik* hem metafiziğin eleştirisi hem de Platonculuğun eleştirisidir. Ama ideaların meşru bir kullanımı vardır ve bu tanımı itibarıyla: Bizzat aklın doğasına dayanan transandantal idealar, akıl da yanıltıcı olmaksızın –Kant için anlamsız bir hipotez– kendi başlarına yanıltıcı olamazlar. Bundan ötürü, Platonculuğun eleştirisi Platon'un bir müdafaasıyla başlamalıydı, ya da başka bir deyişle, belli bir metafiziğin eleştirisinin kendisi metafiziksel olmalıydı, bir "metafiziğin metafiziği"[1] olmalıydı. *Transandantal Diyalektik*'in I. kitabının ilk bölümü böylece bütünün girizgâh babındaki tekrarı gibidir. Kant, idea adını aklın kavramlarına vererek ve bu sözcükte ona emanet edilen felsefenin hareketini toplayarak, ayrıca metafiziği saf aklın işi olarak tanımlayarak, transandantal analizle tarihsel yorumu birbirine bağlar. Aklın, biri meşru olmak üzere, mümkün iki kullanımı olduğuna ve akıl doğal olarak Platoncu olduğuna göre, Platonculuğun da, sadece biri kurtarılabilecek iki anlamı olmalıdır. Lafzi Platonculuk, öznel ilke olanın nesnel bir ilke diye görüldüğü, kavramlar arasındaki bir bağlantının öznel zorunluluğu olan şeyin, bizzat şeyler arasındaki bir bağlantının nesnel zorunluluğu diye kabul edildiği, kural olanın, nesnenin belirlenimi, bu nesnenin bir belirlenimi diye alındığı Platonculuktur. Kendisiyle uyumlu hakiki Platonculuk, bu yanlış anlamanın meydana gelmediği Platonculuktur.

Tersine Çevrilmiş Platonculuk

Ama naif Platonculuktan daha iyi anlaşılan Platonculuğa götüren yol, aynı zamanda *Platonculuğun tersine çevrilmesine* va-

[1] Kant, *Marcus Herz'e Mektup* (1781), ed. Cassirer, IX, 198.

ran Platonculuktur. Bilindiği üzere bu, Nietzsche'nin kendi girişimine verdiği isimdir: "Meine Philosophie, umgedrehter Platonismus."[1] Bu son krizde, Metafiziğin kaderi görülsün istenmiştir; şayet Platonculuk, Kantçı yoruma uygun olarak, aklın doğal işleyişiyle özdeşleştirilmeseydi (yalnız şöyle bir fark vardır ki doğal olarak Platoncu adımlarla yürüyen bu akıl artık "Akıl" değil, düşüncenin tarihsel bir figürüdür), bu imkânsız olurdu. O halde, yasası devrilmek/altüst olmak (*se renverser*) olan "Platonculuk" tam da, tersine çevrilmiş bir Platonculuk, neticenin ilke addedileceği baş aşağı bir Platonculuk olabilirdi. Öyleyse Platonculuğun tersine çevrilmesi Nietzsche'nin değil, Kant'ın eserinde vuku bulacaktı: *Umwertung aller Werte*'de* değil, Kopenik devriminde ifade bulacaktı, o zaman Nietzsche sadece Kant'ın idea yorumunda zaten gerçekleştirilmiş olanı gün yüzüne çıkarmıştı. O halde şöyle söylemek gerekir: Tam da Platonculuk "daha iyi" anlaşıldığında savunulmaz olduğu ortaya çıkar ve devrilir; "metafizik"le özdeşleştirilmiş Platonculuk ancak daha iyi anlaşılmış Platonculuk olabilir, metafizik ile Platonculuğun özdeşleştirilmesi, Platon'un hakikatini *Transandantal Diyalektik*'te bulunduğunu varsayar, ama iş bunlarla kalmaz, bunun yanısıra aklın kurucu ilüzyonu olarak ortaya çıkan tam da bu en uzun yanılgı** olan Platonculuktur.

---

[1] "Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel" (éd. Kröner, IX, 190; alıntılayan Heidegger, *Nietzsche*, c. I, s. 180). ["Benim felsefem tersine çevrilmiş Platonculuktur. Hakiki olandan ne kadar uzaklaşılırsa, o kadar saf, güzel, iyidir. Bir amaç olarak görünüşte yaşam." (ç.n.)]

* Bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi. (ç.n.)

** Bkz. F. Nietzsche, *Putların Batışı*, İthaki, çev. Mustafa Tüzel, s. 32: "Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: Hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüş dünyası?... Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüş dünyasını da ortadan kaldırdık! (Öğlen; gölgenin en kısa düştüğü an; en uzun yanılgının sonu...". (ç.n.)

Platonculuk, yani görünüşteki dünya ile hakiki dünyanın karşıtlığı, herhangi bir doktrin değildir; o, *en uzun sürmüş yanılgı*dır. Bu yanılgının tarihi günümüze kadar felsefenin tarihidir. Nietzsche ünlü bir metinde bunun aşamalarını gösterir, bu altı aşama sayesinde "hakikat-dünya sonunda bir fabl haline gelmiştir."[*] Hakiki dünya öncelikle bilgenin ikâmeti olarak olumlanır (Ben, Platon, hakikatin kendisiyim"), sonra durmadan solar ve uzaklaşır. Hıristiyanlık aşamasının ardından Kantçı aşama gelir. "Hakikat-dünya, ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaat edilemez, ama, sadece hayal edilmiş bile olsa, bir avuntu, bir buyruktur. (Dipte eski güneş, ama sis ve şüpheyle gölgelenmiş; idea solgunlaşmış, Kuzeyli, Königsbergli olmuş"[**] Kant'ta, idealar hep oradadır, ama mecalsiz kalmışlardır, artık kendi kendilerine ayakta duramazlar, artık hipostazlar değil, hipotezler, postülalardır. Bu biçim altında, çok geçmeden artık kimseyi ilgilendirmezler. O zaman hakiki dünya masal haline gelir: "Öğlen, en kısa gölgenin vakti, en uzun yanılgının sonu..." Öteki dünyanın ortadan kaybolmasıyla *bu dünya* da kaybolur. Bu dünya artık bu dünya, bir başka dünyanın gölgelerinin göründüğü mağara değildir; o, dünyadır, tek dünya. Fakat, Fink'in belirttiği gibi, "Nietzsche gölgenin ortadan kalkmasından değil, en kısa gölgenin ortadan kalkmasından bahseder."[1] Öyleyse gölge ile ışığın, görünüş ile hakikatin zıtlığı kalır. Çünkü Nietzsche'de sadece değerleri tersine çevirmek, o zamana kadar hakikat olanın görünüş diye görülmesini ya da bunun tam tersini sağlamak söz konusu değildir. Söz konusu olan, çok haklı biçimde vurgulandığı gibi, bu değerlerin de-

---

[*] *Age.*, s. 31-32: "Hakiki Dünyanın Sonunda Bir Masal Oluşu". (ç.n.)

[**] "Hakiki dünya, ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaad edilemez ama şimdiden bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünülmüştür. (Aslında gene aynı güneş ama sisin ve kuşkunun arasından ışıldıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, Kuzeyli Königsbergli olmuştur)." *agy.* (ç.n.)

[1] *La philosophie de Nietzsche*, çev. H. Hildenbrand ve A. Lindenberg, s. 187.

ğerini tersine çevirmektir, değerlendirmenin kendisini tersine çevirmektir. Bu nedenle sanatçının metafiziği, sadece Platonculuğun olumsuzlanması değil, tersine çevrilmiş bir Platonculuk olacaktır. Zira hakikatle karşıtlığı bakımından görünüşü düşünmenin iki yolu vardır. Platonculuk görünüşü hakikatin üstüne koyar, görünüşü olumlar, ama bunun yanısıra bu görünüş hakikatmiş gibi davranır. Sanatçı ise aksine görünüşü hakikat-olmayan olarak olumlar ve bu hakikat-olmayanın, hakikatin hakikati olduğunu öne sürer. Bu yüzden en uzun yanılgı, bir görünüşün hakikatin üzerine yükseltilmesinde değil, sanki hakikat ilüzyonunun biçimlerinden biri, görünüşün alt bir türü değil de ilüzyonun zıddıymış gibi hakikati görünüşün üzerine yerleştiren değerlendirmede yatar.

Felsefe gerçek ile görünüşü karşı karşıya koyar, ama bunu görünüşün gerçeğini ele alabilmek, onu değerden düşürebilmek için yapar. Olgu ile değer ya da ideal arasındaki, *olan* ile *olması* gereken arasındaki bir karşıtlıktan hareket edilir. Ama olgunun zihni tatmin etmemesi, onun özlemlerine, taleplerine cevap vermemesi, olanın olması gereken olmaması değilse sebep, o zaman bu karşıtlık neden? İşte burada başlar *en uzun yanılgı*: olan olmamalıydı, olmamalıdır, *o halde yoktur*, hakikat başka yerdedir. Bundan ötürü Nietzsche şunu sorar kendine: İnsan neden hakikati arıyor? Doğru/hakiki istenci ne istiyor?

> İnsan "hakikati" arar: kendiyle çelişmeyen, aldatmayan, değişmeyen bir dünyayı, *gerçek* dünyayı –insanın ıstırap çekmediği bir dünyayı; çelişki, aldanış, değişim– ıstırabın nedenleridir! Olması gereken bir dünyanın varolduğundan şüphe etmez; yalnızca ona giden yolu bulmak ister (...) *Özetle:* Olması gerektiği gibi olan bir dünya vardır; içinde yaşadığımız dünya bir yanılgıdır [hatadır] –bizim dünyamız var olmamalıydı.[1]

---

[1] F. Nietzsche, *Güç İstenci*, n. 585, A. [Birey, 2002, çev. Sedat Umran s. 296; Say, 2010, çev. Nilüfer Epçeli, s. 382-383. (ç.n.)]

Nietzscheci tersine çevirmenin, Kant'ın öznel bakımdan zorunlu kurgu olarak idea yorumunu varsaydığını söylemek yetmezdi, onun tersine çevirmeyi bu yorumu tersine çevirdiğinde tamamladığını eklemek gerek. Kantçı eleştiri, şeyleri onların temsilinin koşullarına tâbi kılan dogmatizme saldırıyordu, Nietzsche onun eleştirisini, *düşünceyi bir şeyin temsilinin koşullarına* tâbi kılan, sadece temsili bir düşünce kabul eden felsefeye dayandırdı. Bu tâbi kılış, metaforlarından kurtulmuş Platonculuktur. *Şiirsel* (poétique) Platonculuk diyordu ki, şeyler, hakiki şeyler öyle yaratılmıştır ki biz onların rasyonel bir temsilini kendinize verebiliriz, *mensur* (prosaïque) Platonculuk ise şeylerin temsilinin koşulları ile bizzat şeylerin koşulları arasında özenle ayırım yapar. Bu nedenle dünya hakkında bilim yapabilmemiz için dünya nasıl kurulmuş olmalıdır sorusunu cevaplamakla yetinecek, bilgin'in zımnî felsefesi diye geçinecektir: Nitekim rasyonel bir bilgi elde etme isteği, gerçeğe dair bir rasyonellik bulmanın kuralı diye geçinmeyi gerektirir. Akıl, çokun bire indirgenebilmesini, çeşitliliğin aynılık fenomeni olmasını talep eder. Bunu kendilerinde şeylerden değil, hattâ fenomenlerden de değil, ama bilen özneden talep eder. Kant kendisine şunu sorar: Çeşitliliğin daima birliğe indirgenebilmesi ya da indirgenemez bir çeşitlik olması akıl için fark eder mi? (B 679) Akıl önyargısız mıdır? Hayır, zira neyin kendi yokoluşu olacağını varsayamazdı. Ama bu, aklın, kendisinin sınırlı olabileceğini kabul edemeyeceğini, aklın kendisini eleştiremediğini, kendini sınırlayamadığını söylemeye gelir.[1] Kant'ın beyanına göre, metafizik saf aklın işidir. Ama saf aklın işi neyledir? Sadece kendisiyle. "Saf akıl yalnızca kendisiyle meşgul olur ve başka işlevi olamaz." (B 708) Alman idealizmi bu aksiyomdan yeni metafiziği çıkartacaktır: Akıl yalnızca

---

[1] Bkz. Nietzsche: "Ist es wahrscheinlich, dass ein Werkzeug seine eigene Tauglichkeit kritisieren kann?" (*Güç İstenci*, n. 410). [Birey, s. 214: "Bir gereç kendi işe yararlılığını eleştirebilir mi?"; Say, s. 274 "bir aracın kendi uygunluğunu *eleştirebilmesi* mümkün müdür?" (ç.n.)]

kendi Ötekisinde, kendi Ötekisi gibi görünen şeyde kendiyle meşgul olduğunu kabul etmek zorundadır, kendini kendi Ötekisinde tanımak zorundadır. Bu da haklı olarak bütün girişimin kısırdöngüsünü açığa vurur: Akıldan kendisini sınırlaması talep edilemez ve şayet aklın eleştirilmesi mecburiyse, aklın ötesinde bir düşünce olması, dolayısıyla aklın bu düşünceye göreli olması gerekir.[1] Öyleyse, aklın *idealart* aynı görelilikten etkilenir. İdealarm öznel zorunluluğu sadece akıl sahibi özne için, dünyayı tasavvur etmeye ve kendini dünyada eyliyor olarak tasavvur etmeye girişen kişi için geçerlidir. Ama tasavvur düşüncenin tamamı değildir, aksine, düşüncenin kendine özgü nesnesi tasavvur edilebilir olmasaydı, bizi düşünmekten saptıran şey de olabilir pekâlâ.

Başka bir ifadeyle, idealar pekâlâ kurgulardır. Ama idealar (deneyimin nesnelerinin teşekkülü için değilse de) bilginin teşekkülü için zorunluysalar, kurgusal hale gelen, bütün bilgi olmaz mı? Bu durumda, bunlar hangi anlamda öznel olarak zorunludur? Bilimin perspektifinden, koşullu olarak zorunludurlar. İyi de neden *başka perspektifler* olmayacakmış? Zorunlu olarak başka perspektifler ve bunları belirlemek için başka hayalî kurgular, odaklar nasıl olmaz? İdeaları kurgular olarak tanımlayıp, yegâne bir idealar sistemini korumak mümkün değildir. Eğer idealar öznenin eseriyse, neden ideaları üretmenin tek bir biçimi, tek bir "değerler tablosu" olsun? Öz bir anlamlamadan (*signification*) başka bir şey değilse, hangi öz uyarınca özne başka hiçbir anlamlamayı değil de tam olarak

[1] Bergson, *L'introduction à la métaphysique*'in (Metafiziğe Giriş) başında şöyle yazar: "Bütün *Saf Aklın Eleştirisi* şunu tesis etmeye varır: İdealar şeylerse gayrimeşru olan Platonculuk, idealar ilişkilerse meşru hale gelir ve böylece gökyüzünden yeryüzüne indirilmiş, hazır mamul idea, Platon'un istediği gibi, düşünce ile doğanın ortak zeminidir. Ama Bütün *Saf Aklın Eleştirisi* aynı zamanda şu postülaya dayanır: Düşüncemiz Platonlaşmaktan, yani her mümkün deneyimi önceden var olan kalıplara dökmekten başka bir şeye yeteneksizdir." (*Œuvres*, s. 1429).

bu anlamlamaları üretecektir? Bilgiyi doğaların bir düzenine tâbi kılmak saflıksa, bir bilgi doğasını muhafaza etmek de bir o kadar naif olurdu. *Aklın doğasının* kendisi bir idea, mutlak surette plastik, daha kökensel bir faaliyetin eseri, kendine verdiği ve önce o kendini ona dayatmış olduğu için ona kendisini dayatan biçim olmalıdır. Bu da aklın bir soykütüğü, "değerler tablosu"nun bir soykütüğü problemini ortaya çıkarır ve bütün değerlerin dönüşümü fikrine yol açar.

Eğer Platonculuk tersine çevriliyorsa, eğer bu tersine çevirme sonuçta bu kadar kolaysa, bunun sebebi daha baştan şeylerin tersten alınmış olması değil midir? Aslında, Platon'un rakipleri ve savunucuları tuhaf suç ortaklıklarıyla birbirine bağlıdır. Daima Platon'da ifade ile anlam arasında ayırım yaparak başlanır. İşte, denir, kendini başka türlü ifade etse de Platon'un düşündüğü buydu. Bu ayırım her şeyden önce Platonculuğun hakikatinin kendini kaba formüllerden kurtarmasına olanak tanıyacaktır: İdeanın hakiki varlığının saf bir olması gereken anlamında anlaşılmasıyla, Platonculuk o tuhaf ve uzak doktrinin olmayı keserek idrakin doğal metafiziği haline gelir; fakat çok geçmeden, ideali olguyu yargılamak için onun üzerine yükselten, kurguya da fenomenleri aşağı görmek için onların üzerine çıkaran bu işlem şaibeli hale gelir. Artık, bu işlem aklın kendine has işi, eseridir: O halde tahrifattan bizzat aklı sorumlu tutmak gerekecektir.

Bütün mesele, bu Platonculuğun pekâlâ Platoncu olup olmadığı meselesidir. *Eîdos*'u bir ideale ve bir değere dönüştürmek yorum meselesidir, zorlanmadan kabul edilir bu; ama *eide* [idealar] savı bilime bir nesne ve sitede bir düzen sağlama "zorunluluğu"yla aklandığı için bu yorumun mümkün tek yorum olduğu savunulur. Bazen şu söylenir: 1) Platoncu anlamda idealar teorisi (ya da hipotezi) ilk kez *Kratylos*'ta açıkça zikredilir. 2) Herakleitosçuluğa karşı yürütülen bu diyalogda, hipotez, bilgiyi mümkün kılan tek hipotez olmasıyla gerekçelendirilir. Fakat bu metinde aslında ne okuruz?

Kratylos'un sonunda (439 *c* - 440 *d*) Sokrates şu soruyu sorar: *Póteron phômén ti eînai autò tò kalòn kaì agathòn kaì hékaston tôn óntōn oútō ȇ mȇ.*

> Kendinde iyi ve güzel bir şeyin var olduğunu ve her bir varlık için de bunun böyle olduğunu söylemeli miyiz? (439 *c*)

Aynı zamanda şu biçimde de görünen bu sorgulamayı biliriz: *Güzel* dediğin ve geri kalan her şeyden ayırdığın bir şey var mı? Kratylos bunu kabul eder, fakat eğer olduğu haliyle güzel, geri kalan gibi o da, *panta rhei* [her şey akar, değişir] yasasına tâbiyse ne olur? O zaman sadece bu soruya verilebilecek cevapların neticeleri göz önünde tutulur. O halde olduğu haliyle güzel durmadan değişiyorsa:

1) Ondan *bahsedilemez* (439 *d*), zira, sürekli başkalaştığından, ne güzel olduğu söylenebilir ne de başka bir şey;
2) *Var olduğu* bile söylenemez (439 *e*), zira her an, olan artık o değil, başka şeydir;
3) Onu *tanıyamayız* (439 *e* - 440 a). Netice itibarıyla, *doğaların* bütün değişmezliği inkâr edilirse, dil aldatıcı, varlık bir ilüzyon, ulaştık sandığımız bilgi bir hata, bir yanılgı olacaktır. Ve tam da konuşabilmek için, sanki şeylerden bahsedebilir*mişiz gibi* yapmalıyız demenin anlamı olmayacaktır; zira burada kendimize sorduğumuz şey, konuşabilip konuşamadığımız değil, şeylerden bahsederken ve bahsettiğimizi sanırken yanılsama içinde olup olmadığımızdır.
4) Ama olduğu haliyle güzel (*autò tò kalón*) için geçerli olan aynı zamanda her idea için ve özellikle *eîdos tês gnôseōs* [bilginin biçimi/ideası] (440 *a*) için de geçerlidir. *Gnôsis* ebedi oluşun yasasına tâbiyse, durmadan biçim değiştirir, bilgi durmadan bilgi-olmayana geçer. Bilgi bir *olanın* bilgisi olmamakla kalmayacak, dahası hiç bilgi olmayacaktır. Ve bilhassa, bilgi, oluşun bilgisi olmayacaktır.

Netice itibarıyla, idealar problemi kesinlikle bilgi için bir temel sağlama problemi değildir, idealar probleminin özel bir durumu olan bilgi problemidir. İdealar hipotezine götüren bilginin koşulları üzerine bir düşünüm olmak şöyle dursun, –bu metinde– her sözün yanlışlığı ve her bilimin beyhudeliği hipotezini ortaya çıkartan olanın varlığı üzerine sorgulamadır. Bir bilginin imkânının olumlanmasının, belirlenmiş doğaların varoluşunun olumlanmasına dayandığı pekâlâ doğrudur. Ama idealar savı, *sonucu* bilginin imkânı olan *ilke*dir. Gene de seçmek gerekir: Eğer burada bilginin imkânı söz konusuysa, bu imkân aynı zamanda soruyu çözüme kavuşturan şey olamaz; eğer ideaların koyulması cevap vermeyi olanaklı kılan şeyse, mademki soru tam da böyle bir temelin olup olmadığı sorusudur, o zaman bilim için bir temel bulma ihtiyacında bu cevabın ilkesi bulunamaz. Yaygın yorum, sonucu ilkenin ilkesi, bilimin imkânını da bu imkânı temellendiren temel yapmaktan ibaret bu paralogizmi [hatalı muhakemeyi] sebepsizce Platon'a isnat eder. Burada şaşkınlık verici, âdeta sistematik bir körlük söz konusudur.

> Burada kim mistagog* –kendini yüceltmekle yetinmeyip, aynı zamanda bir hizbe mensup olan ve halkın (giriş âyininden geçmemiş herkesi kastediyoruz bununla) aksine kendi müritlerine hitap ederken, sözde felsefesiyle *yüce efendiyi* oynayan birini görmez ki.[1]

Böylece Kant, Platon'un *VII. Mektup*'unu yargılar. "Akademisyen Platon" ile mektuplardaki bu Platon bir tutulamaz diye de belirtir. Makul anlamı kurtarmak için diyaloglardaki abartılı ifadeyi reddetmek yetmezdi, ayrıca mektupları da mahkûm etmek gerekir. Bu son ayrıştırma olmadan, Akademisyen Platon

---

* Eski Yunan'da dinin gizlerini öğreten rahip; bir inisiyasyonda, inisiye adaylarının ezoterik bilgilerle tanışmasını sağlayan üstat. (ç.n.)

[1] Kant, *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (çev. Guillermit, s. 100).

hakkında şunu söylemek mümkün olur muydu: Hiç kuşkusuz "o, muğlâk biçimde de olsa, ancak yakın bir zaman önce açıkça formüle edilebilmiş soruyu seziyordu: Sentetik *a priori* önermeler nasıl mümkündür?"[1]

Kant, bu şaşırtıcı risalede, iki felsefe okulunu karşı karşıya getirir ve çok geçmeden, bunlardan sadece birinin felsefe adına layık olduğu, diğerininse felsefenin sürgün edilmesine yol açtığı ortaya çıkar. Nitekim, "Bilmek nedir?" sorusuna iki şekilde cevap verilebilir. İlk okula göre, bilgi öyle bir çalışmanın meyvesidir ki, bu çalışma sayesinde özne, bir alanı, kendi bilme yetisine karşılık gelen bir alanı sahiplenir ve o zaman bu alan üzerinde, bir "eleştiri"nin doğruladığı bir mülkiyet hakkı öne sürebilir. İkinci okula göre, bilmek bir sahiplenme çalışmasından değil, bir *vecd*den ibarettir; bir kazanımdan ziyade bir görüdür, bir emekten ziyade bir ihsandır. Bu nedenle iki okul arasındaki mesafe aşılmazdır: Zira onları ayıran şey, Kopernik Devrimi'nin ta kendisidir.

Kant için, *VII. Mektup*, "sahte-Platon"un bir eseridir. Eğer onda diyalogları okumak ve yorumlamak için bir kural bulmasaydık bizim için de öyle olurdu. Görmüş olduğumuz gibi, onu hesaba katmamanın en emin yolu, *Platonculuğun bir açıklamasına* girişmek, böylece bizzat bu proje sayesinde, baştaki bir anlaşılmazlığı açığa vurmaktı. (Zira neyin açıklanmak istendiği gerçekten anlaşılsaydı, aynı zamanda onu neden açıklamaya çalışmamak gerektiği de anlaşılırdı). Şunu da gördük ki böyle bir açıklama –eğer mümkün olsaydı– diyaloglar açısından, *Felsefe* başlığına karşılık gelen diyalog –yazılsaydı ve yazılabilseydi– onlar için ne olacaksa, o olurdu. *VII. Mektup*'u okuma kuralımız yapmanın bir yolu, tam da yazılmadığı ve yazılmaması gerektiği için, bu yazılmamış diyalogu diyaloglar dizisine dâhil etmek değil midir? Böylece ona *agraphon* [yazılmamış] boyutu

---

[1] *Age.*, s. 92, not.

sokulurdu (ki bu *agrapha dogmata*'yı* zikrederek yapılmaz çünkü tam da bunları yeniden oluşturmaya gayret edilmektedir). Ve bu yazılmamış, *yazılmış*ın tersine dönüştürülürdü, böylece Platon'un yazmadan, yazar olmadan nasıl yazabilmiş olduğu anlaşılırdı. *Devlet Adamı*'nda Yabancı sorar: bütün araştırmalarımızda ne arıyoruz? Ve yanıt verir: *diyalektik*, felsefenin kendisi (*Devlet Adamı*, 285 *d*). O halde Platon *Filozof*'u yazmadığı için diğer diyalogları yazmıştır. Eğer *Filozof* yazılmış olsaydı, artık diyalogların sadece anekdot mahiyetinde bir önemi olurdu: Bunlar bir evrimin "uğrakları", inşa edilecek yapının parçaları olurdu. Ama o yazılmadığına göre, diyaloglar hep birlikte *Filozof*'turlar, ancak *Devlet Adamı*'nın bahsettiği *felsefi alıştırma*nın tekrarında yazılabilen bu tek diyalogdurlar. Böylelikle diyaloglar tek bir diyalog oluştururlar ve biz de onlar arasında dolanabiliriz (oysa Platon'un bir Platonculuğunun doğuşu boyunca onları sıraya koymaya kalksaydık bu mümkün olmazdı). Ama aynı zamanda, bu *tek* ancak birçok kerede ve her seferinde yeni bir diyalog biçiminde yazılabilir: Bundan ötürü Platoncu diyalogların her biri diğerlerinden ayrı bir *birey* olarak, bütün diyalogların ilki olarak görülebilir, çünkü tekrarlanan alıştırma daima *baştan* başlar. Bu nedenle, ilkede, Platon okumaya herhangi bir diyalogdan başlanabilir ve aynı sorunun hepsinde yer alması ölçüsünde, bu diyalogdan tüm diğer diyaloglara gidilebilirdi.

Öte yandan, bir Platon incelemesi de "ciddi bir eser" havası takınmaktan kaçınmalıdır. Artık ciddi olan, havai olur. Bu inceleme Platoncu diyalogların koşulu olan koşulu paylaşmalı ve bir *alıştırma*dan ibaret olmalı. Bir Platon *pastişi* demek değildir bu. Taklit etmenin, göreceğimiz gibi, birçok yolu vardır; ama taklit etmek nihayetinde birinciden sonra ikinci gelmek, takip edilen şeyi *takip etmek* ve onu göstermek anlamına geli-

* Yazılmamış doktrinler (ἄγραφα δόγματα, *ágrapha dógmata*) ifadesi Platon'un okulunda öğrettiği doktrinlere atıfta bulunur ve ilk kez öğrencisi Aristoteles tarafından fizik üzerine incelemesinde kullanılmıştır. (ç.n.)

yorsa, bütün Platon incelemeleri onun bir taklididir. *Sadakate* (orthotēs) sahip olması için, öyle görünüyor ki, *Platoncu bir soru* –diğerleri arasında bir soru, onlarda tekrar eden tek bir sorgulamanın örneği– tarafından yönledirilmeli ve sonra Platoncu dolambaç ve açmaz yollarından geçerek *Platoncu ayırımlar* yapmalı, dolayısıyla bu sorunun doğurduğu *logos*u, *Platoncu muhakemeyi* (argümanı) geliştirmeli. Bu inceleme böylece bizim bu bölümde sorduğumuz soruya *in actu exercito* [icrasında] cevap verir: Filozofların Platonculuğu gibi Platon'un Platonculuğu da bu muhakemenin tekerrüründen ibaret olur.

Bölüm II

PLATONCU SORULAR

Hayret,* der Platon, ünlü bir formülde, felsefenin başlangıcıdır (*Theaitetos*, 155 *d*). Felsefenin hayret etmekten, şaşırmaktan başka bir kaynağı yoktur. Bu özdeyiş sanki Platon, "hayret etmeli, kendine sorular sormalı" diyormuş gibi bir kaide değildir. Heidegger bunun psikolojik bir saptama da olmadığı, Platon'un bahsettiği bu *pathos*'un psikolojik bir hal olmadığı değerlendirmesinde bulunur.[1] Gene de, Sokrates'in burada

* θαυμάζειν [thaumazein]: Hayret etmek, merak etmek, şaşırmak.

"Theaitetos – Tanrılar şahidim olsun, Sokrates. Bu şeylerin anlamını düşündükçe şaşkınlıktan kendimi kurtaramıyorum, doğrusu onlara bakarken bazı bazı, başımın döndüğü oluyor.

Sokrates – Evet. Bu da gösteriyor ki dostum, Theodoros senin [zihninin karakteri] hakında yargısını verirken çok doğru bir duygunun etkisi altında kalmıştır. Çünkü filozofu başkalarından ayıran nitelik de, işte bu duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir. İris'i Thaumas'ın kızı ilân eden de soybilimden oldukça iyi anlayan biriymiş..." Platon, "Theaitetos Ya da Bilgi Üstüne", *Diyaloglar* içinde, 155 *d*, Remzi, 2009, çev. Macit Gökberk, s. 468. (ç.n.)

[1] Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?* (çev. Axelos ve Beaufret, *Questions II içinde*, s. 33). ["*Pathos*'u genelde passion, tutku, duygu taşkınlığı

genç Theaitetos'un karakterini takdir etmesi anlamında psikolojik bir haldir. Theaitetos'un duyduğu şey *mála philosóphou*'dur, tam olarak bir filozofun duyduğu şey. Ama kuşkusuz psikoloji, zihinleri ayırt etme sanatı anlamında anlaşıldığında bile, bu cümlenin anlamını tüketmez. Onda bir soykütük olduğunu kabul etmek zorundayız. Felsefe, tıpkı Thaumas'ın kızı ilâhi ulak İris gibidir.[1]

I. Felsefenin Soykütüğü

Böylelikle, felsefelerin bir soykütüğünü tahayyül edebiliriz: Bir düşünce maruz kaldığı ve onu felsefe olarak doğuran *thaumastón* ile tanımlanır. Her düşünüre has bir *thaumastón* olacaktır. Hakkında ne düşüneceğimizi bilmediğimiz şey tam da bizi düşünmeye sevk eden şeydir. Ve nasıl ki Sokrates Theaitetos'un hayret etmesi dolayısıyla onda felsefi bir doğal özellik ayırt ediyorsa, aynı şekilde bir felsefenin doğası da, onu şaşırtmaktan asla vazgeçmeyen şeyle, onda durmadan yeniden ortaya çıkan soruyla tanımlanabilir. Platon'un pek çok sorusu tek bir hayretten ileri gelir. O halde, içlerinden örnek olarak aldığımız birinde keşfedebileceğimiz ortak bir biçimi vardır

---

diye çeviririz. Ama *pathos, paskhein* ile, acı çekme, tahammül etme, katlanma, taşıma, kendini bırakma, kendi tarafından duyumlandırılma ile bağ içindedir. Böylesi durumlarda *pathos*'u her seferinde iç-duyum hali olarak çevirmek riskli olur: iç duyum haliyle, duyum hali içinde olma ve bunun tarafından belirlenmiş olmayı kastediyoruz. Gene de bu çeviriye kalkışmak zorundayız, çünkü *pathos*'u Yeniçağ-modern anlamda psikolojik olarak tasarlamaktan bizi yalnızca bu koruyabilir. *Pathos*'u iç-duyuru hali olarak anlarsak, ancak o zaman *thaumezein*'i, hayret etmeyi de daha iyi tanımlayabiliriz." Heidegger, *Nedir Bu Felsefe*, Afa, 1995, çev. Ali Irgat. (ç.n.)]

[1] "*Kratylos* İris'i εἰρειν (eirein: konuşmak) ile ilişkilendirir (408 *b*) ve εἰρεῖν'i de λέγειν (légein: demek) diyalektik ile (398 *d*). Böylece İris (felsefe) Thaumas'ın (hayret, merak) kızıdır" (Cornford, *Plato's theory of knowledge*, s. 43, not). [Bkz. "Kratylos - Dil Üstüne", *Diyaloglar* içinde, Remzi, 2009, çev. Teoman Aktürel, s. 222 ve s. 212. (ç.n.)]

bunların. Bir örnek alıp, onu analiz ederek, onda başka düzenlere ait bir dizi vakada ortak olan bir yapı keşfetmeyi Platon bir *paradigma* [örnek] kullanmak diye adlandırır.[1] Öyleyse örnek niteliğine sahip bir soru bulmamız gerekir.

Platon sıklıkla, bir sorgulama sanatı, bir sorular sorma sanatı olduğunu söyler, aynı zamanda sorulara cevap verme sanatıdır bu. Bu sanat *diyalektik*tir. "Soru sorma ve yanıtlama sanatını bilen kişi, diyalektikçi diye adlandırdığın kişi değil mi?" (*Kratylos*, 390 *c*) Bu soruların başkası tarafından sorulduğunu, bu cevapların sorgulayan kişiye verildiğini anlamalıyız. Ama bunun yanısıra, bu sorular şeyler konusunda sorulması münasip sorulardır ve bu cevaplar da, ortaya koyulmuş problemlere verilmesi gereken cevaplardır. Her soru diyalektik değildir. Ancak diyalektik hakkında soru sormak diyalektikçiye düşer, diyalektik ile eristik olan* arasında, diyalektik ile sofistik olan arasında sadece o ayırım yapabilir. Böylece, diyalektik üzerine genel mülahazalarla yetinemeyiz, hem soruların biçimini hem de kökenlerini belirlemek için onu özel bir vakada iş başında görmemiz gerekir. Sorgulama nereden gelir? Ve bu soruların biçimi kendisini nasıl dayatır?

İster Platoncu ister başka tarzda olsun, her diyalektik düşünce ile dilin belli bir yakınlığını içerimler. Zaten Platoncu diyalektiğin ilk figürü olan soru sanatı tam da düşünce ve dil arasındaki bu ilişkinin tartışıldığı yerde görülmeyecek midir? Bundan ötürü *Kratylos*'ta bir paradigma, iyi yönetilmiş bir soru örneği aranabilir. Adlar vasıtasıyla, "Birlikte bir şeyler arıyor, nesneleri doğalarına göre birbirinden ayırt etmiyor muyuz? (*Kratylos*, 388 *b*) Eğer adların hedefi buysa, kendilerine has işlevi diyalektikte icra edeceklerdir. O zaman diyalektik dilin

---

[1] Bkz. V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*.

* Felsefe ve retorikte "eristik" (Yunan mitolojisinde kaos, çekişme ve uyumsuzluk tanrıçası Eris'ten gelir), hakikati aramaktan ziyade başka birinin argümanına başarılı bir şekilde itiraz etmeyi amaçlayan argümanı ifade eder. (ç.n.)

daha üstün icrası olarak görünür, sözün özü sözün bu biçiminde gerçekleşir. O halde ad hakkında soruyu nasıl soracağımızı düşünürken diyalektik hakkında, *Platoncu soru sanatı* hakkında bir şeyler öğrenmeyi umut edebiliriz.

II. Suret ve İkiz*

*Kratylos adların doğruluğu*nu (*rectitude: usa yakınlığını*) (*hē tôn onomátōn orthótēs*) işler. Böylece sofistlerin âşina kılmış olduğu bir soruyu tekrar ele alır: Adların doğruluğu doğal mıdır, yoksa uzlaşımsal mı? Falan adı falan şeyle irtibatlandıran *phusis* midir, *nomos* mu? Bilindiği üzere, iki olası doktrini tartışan Platon bu şekilde sorulmuş soruya cevap vermez: Çünkü *logos*'a, unsurlarına ve sözü edilen şeyle ilişkisine dair soru başka türlü sorulmalıdır. *Kratylos*'ta kötü sorulmuş bir sorunun daha iyi sorulmuş bir soruya dönüşmesine ya da en azından onu daha iyi sormak için ne gerektiğinin tetkikine tanıklık ederiz. Platon beylik düşünceleri savmakla kifayet etmez, sırayla iki tezin her birini geliştirir, ama aynı zamanda ikisinden birini benimsemeye hangi sebeplerin engel olduğunu açıklar. Bu incelemenin tayin edici ânı, bütün tartışmayı ayakta tutan mefhuma, yani *doğruluk* anlayışına dayanan bir sorgulamadır. Kratylos, adların doğal bir doğruluğu olduğunu savunurken, Hermogenes uzlaşımsal bir doğruluk olduğunu öne sürer. İkisi de bir ada atfedilen doğruluğun ne anlama gelebileceğini kendilerine sormaz. Doğruluk mefhumunun karmaşık bir anlama sahip olduğunu varsayalım. Bunun sonucunda, dil söz konusu olduğunda "doğruluk"un ne anlama gelebileceğini söylemekle başlamayan her tartışmaya başlangıçtaki bu karışıklıktan dolayı halel gelir. *Kratylos*'un baştan beri gayet açık biçimde ortaya koyulan probleme neden çözüm önermediği böylece anlaşılacaktır. Nitekim başlangıçtaki durumu göz önüne alırsak, rakiplerin aynı

* "İmge", "görüntü", "resim" anlamlarına da gelen "image" ve "çift", "kopya", "eş", "benzer" vb. anlamlarında "double" kelimeleri söz konusu. (ç.n.)

şeyi söylediğini görürüz: "Adlar doğrudurlar", gelgelelim ad konusunda iki karşıt felsefeyi cisimleştirirler. Bu, *orthótēs*'ten ne anlaşılması gerektiğine dair bir belirsizliğin işareti değil midir?

"SOKRATES – On sayısını ele alalım örneğin, ya da istersen herhangi bir sayıyı; ona bir şey ekler, ya da ondan bir şey çıkarılırsa, hemen bir başka sayı elde edilir. Ama genel olarak nitelik (*tò poîon*) ve genel olarak suret (*image*, *eikṓn*) için bu doğruluk (*orthótēs*) geçerli değildir; tersine, bir suret elde etmek istenirse temsil edilen nesnenin karakterini (*oîón estin hò eikázei*) bütün ayrıntılarıyla göstermekten kaçınmak gerekir. Söylediğim doğru mu, değil mi, bir düşün. Bir tanrı, ressamlar gibi yalnız senin rengini ve biçimini resimde göstermekle [benzerini yapmakla, *apeikázein*, reproduire] kalmayıp, bundan başka senin tüm içini olduğu gibi resme koysa [tasvir etse, *poiḗseien*, figurer], ona yumuşaklığın ve sıcaklığın bütün özelliklerini verse, devinimi, canı/ruhu, düşünceyi sende olduğu gibi resme sokabilse, bir sözcükle senin zatındaki bütün şeyleri (*pánta háper sù ékheis*) yanıbaşına, ikinci bir kez olduğu gibi [onun sadık kopyasını] koysa (*toiaûta hétera katasteséien plēsíon sou*), Kratylos'la Kratylos'un sureti iki ayrı nesne (*prâgmata*) olmaz mı? Burada Kratylos ile Kratylos'un sureti/resmi mi vardır, yoksa iki Kratylos mu?

KRATYLOS – Sanırım, iki Kratylos olur.

SOKRATES – Görüyorsun ya, dostum, suret ve demin sözünü ettiğimiz şeyler için başka bir doğruluk (*orthótēs*) aramak, bir şeyin çıkarılmış ya da eklenmiş olduğunu görünce artık bu suret değildir diye ayak diretmemek gerekiyor. Suretlerin, suretleri oldukları nesnelerin içindekileri [nesnelerle aynı muhtevayı] kapsamaktan ne denli uzak olduğunun farkında değil misin?

KRATYLOS – Farkındayım.

SOKRATES – Adlar, adları oldukları nesnelere tıpatıp benzeselerdi, adların belirttikleri nesnelere yaptığı muamele ne gülünç olurdu! O zaman her şey çift (*double*) olurdu, bu çiftlerden hangisi nesnenin kendisi hangisi adı, ayırt edilemezdi." (*Kratylos*, 432 *ad*).*

Bu savı benimsemenin sebeplerine dönmeden önce kurulacak savı kesinleştirelim. Doğruluk (*orthótēs*) mefhumunun görünüşteki basitliği, eğer ayırıma gidilmezse belirsizliğe (*amphibologie*) yol açacak bir anlam çeşitliliğini gizler: ama bu ayırımı yapmak, baştaki sorunun yerine (formüle edilmeyi bekleyen ama *Kratylos*'un formüle etmediği) başka bir soru koymak olacaktır. İki tip doğruluk vardır, şunu sorduğumuz iki durum vardır: Doğruluk var mı, yok mu? Fakat bu yüklemin isnat edilmesinin koşulları birbirine zıttır.

Sokrates'e bu ayırımı yapma fırsatını Kratylos verir. "Doğru olmayan" sözcükler olduğunu kabul etmeye mecbur kalınca, *orthótēs*'e dair bir tanım önerir. Doğruluk, biri diğerine göndermede bulunan iki terimin ilişkisini nitelendirir. Bütün problem, iki terim arasında, yani doğruluğunu değerlendirdiğimiz terim ile referans işlevi gören, birincisinin "doğruluğunu" nitelendirmeye olanak veren terim arasında nasıl bir mütekabiliyet olduğuyla ilgilidir. Kratylos yazıda düzeltme ya da imlâ örneğini verir. Yazım hatası yapmanın bir sürü biçimi vardır (bir harfi unutmak, harfi şaşırmak, fazladan bir harf eklemek, harfleri doğru sıraya koymamak vb.), ama imlâya riayet etmenin tek yolu vardır: Sözcüğü, sahip olması gereken bütün harflerle ve kuralları saptanmış sırayla yazmak. Nihayetinde, yanlış yazılmış kelime, yanlış yazılmış aynı kelime değil, başka bir kelime ya da bir kelime oluşturmayan bir harf dizisidir. Platon, bu örnekten hareketle, haklarında *orthótēs* sorusunu sorduğumuz şeyleri genelleştirerek iki kümeye ayırır. Bir yanda, zorunlu

* Bkz. "Kratylos", *Diyaloglar* içinde, Remzi, 2009, çev. Teoman Aktürel, s. 249-250. (ç.n.)

olarak belli sayıda olan, *sayılabilir* her şey bulunur; öte yanda, adları bir cins oluşturan tür vardır, (iki konuşmacının da paylaştığı sava göre) suret türüdür bu. Ardından aynı kriterin iki alanda uygulanamayacağını gösterir. Zira, örneğin bir suretin *orthótēs*'e sahip olduğunu söyleyebiliriz (çünkü suret bizi, başka bir şeye değil, sureti olduğu modele gönderir), fakat suret gene de *orthótēs*'sizdir (zira modelinden ya fazladır ya eksik).

Sayılabilirler durumunda, değerlendirilecek terimi oluşturan ögeler ile referans kümesindeki ögeler arasında birebir mütekabiliyet kurabiliyorsak "doğruluk" olacaktır. Böylece imlâ söz konusu olduğunda, şu ya da bu yerde falanca kez falan harfi bulmak zorundayız. Bir öge eksik ya da bir öge fazlaysa, sıra bozulur ve doğruluğun koşulu artık gerçekleşmez. Doğruluğu kaçırmanın pek çok biçimi, dolayısıyla yanlışlığın birçok derecesi varken, onu elde etmenin tek yolu vardır. Bu *orthótēs* cinsine *kesinlik/tamlık* (*exactitude*) adını verebiliriz (kesinlik bir örtüşmeyi ya da denkliği belirlemenin imkânını gerektirir, bu denkliğe göre bu belirlenimin imkânsızlığı olarak yaklaşıklık tanımlanır).

Ama başka bir doğruluk daha vardır, onu kesinlikten ayırarak *sadakat* diye adlandırabiliriz: Güvenilebilecek, inanılabilecek suretlerin sadakati, çünkü bunlar aldatmaz, modellerini takip ederler. Suretlerin oluşturduğu türü başka bir alan olarak ayrı yere koymak gerektiğini Platon saçmaya indirgeyerek kanıtlar: İlk anlamında *orthótēs*'i iyi suretin, "doğru" suretin bir koşulu yaptığımızı varsayarsak, bir imkânsızlığa varırız.

Portre dediğimiz suret cinsini alalım. Ressam iki unsura sahiptir: Renk ve şekil. Bunlar modelde olduğu gibi portrede de bulunur. Ama yalnızca bu iki unsurla çalışır ve örneğin hacim üzerinde hâkimiyeti yoktur. Bir heykeltıraş bu hâkimiyete sahip olabilir, ama her halükârda bir sınırla karşılaşırız: Eğer model bir insansa, örneğin Kratylos ise, hiçbir sanatçı, ona ait olan ve onu karakterize eden şeylerin tamamını (sadece rengini ve şeklini değil, aynı zamanda içini, sadece haraketsiz bede-

nini değil, ayrıca hareketini, ruhunu ve düşüncesini) kopyaya aktaramaz. Bununla birlikte, böyle bir imkânsızlık görelidir, taklitçinin sahip olduğu araçlarının sınırlılık derecesine bağlıdır. Ancak, taklitte bu kesinliğin ilkede uygulanamaz olduğunu kanıtlamadık, sadece bizim için gerçekleştirilemez olduğunu gösterdik. O halde onda bir ideal –kusursuz bir suret *ideası*– görebiliriz, bu bize "sonsuz bir görev" tayin edecektir: Bir suretin yaklaşık olmayı bırakıp, tam kopya, modelin *ikizi* haline geleceği kurgusal bir noktaya kadar teknik gücümüzde ilerleme görevi. Bu nedenle, tamamlayıcı bir varsayıma başvurmak gerekir: "Eğer tanrılardan biri..." Bu hipotez, artık, üretene özgü güç derecesinden ayrı olarak, tüm mimetik üretimin özü hakkında akıl yürütmemize izin verir. Belirleyeceğimiz yasalar her üretim için geçerliliğe ve dolayısıyla ontolojik bir kapsama sahip olacaktır.

Demek ki bir tanrı, Kratylos'u Kratylos yapan şeylerin tamamına sahip olacak bir kopya, Kratylos'un bizzat varlığını üretebilir (*produire*). Bu hipotez üzerinde hemfikir olunduğunda, şu sorulur: "Burada Kratylos ile Kratylos'un sureti mi vardır, yoksa iki Kratylos mu?" Model ve kopyası (*reproduction*) mı vardır, yoksa iki kere model mi? Bu nedenle şu sorulur: *Bir şeyin kopyası/yeniden üretilmesi, ikinci kez aynı şeyin üretilmesi* olabilir mi? Fakat Platon bir kopyanın ya da bir suretin üretilmesinin asla ikinci bir üretim olmadığı cevabını verir. Neden peki? Bunun sebebini *suretin özü*nde bulmayı denerler. Modeline göre eksik ya da fazla olmak suretin özüne aittir. Suretin tam olarak ne ise o, yani bir suret olması için tam olmaması gerekir. Ama bu sebep tatmin edici değildir. Gerçekten de, suret neden kusurlu olmak zorundadır? Onun daima kusurlu olduğunu kolayca kabul ederler. Şeyi ikilemenin var gibi görünmesinin sebebi tam da taklitçinin yeterince taklitçi olmaması, mimetik üretim mimetik güçten yoksun olması ve idealine ulaşmayı başaramaması değil midir? Fakat Platon burada *de potentia Dei absoluta* [Tanrının mutlak gücü] mu-

hakemesini çağrıştıran bir argüman kullanır: Bir tanrı, insan sanatçının asla yaklaşamayacağı ideali gerçekleştiremez miydi? Ama durum bu değildir, ilâhi bir sanatın ürünü artık sadece bir suret olmazdı. O halde, onun, ikiye katladığı şeyin suretinde bir ürün olduğu doğruysa, *bu ikiz neden bir suret olmayı kesmemektedir*? İlk sırada gelenin (model, menşe, baba) önceliğini sağlama bağlamak için ikinci sırada gelenin (suret, türev, oğul vb.) kusurlu olduğunu beyan eden keyfî bir karar ya da hüküm karşısında bulunmuyor muyuz o zaman?

Aslında, doğru olmamanın suretin özüne ait olduğu söylenemez. Suretin bir şeyi kopyalamasının/ikilemesinin imkânsızlığının sebebi modelin özünde aranmalıdır. Her şeyden önce, suretin özü itibarıyla yanlış ya da hatalı olduğu söylenmemeli, onun doğruluğunun, sayılabilir olan şeyin kriterinden başka bir kritere, başka bir ölçüye bağlı olduğu söylenmelidir. Onun yanlış olduğunu söylemek, burada tesis edilmesi gereken farkı ıskalamak olacaktır. *Orthótēs*'in iki anlamını ayırt etmemiz gerekmesinin sebebi, surete has doğruluğun, başka alanda, kusurluluk, yanlışlık olacak bir ilişkiden ibaret olmasıdır. Sıradan anlamıyla yanlış olmakla, ona uygun anlamda doğrudur. O halde bir modelin doğruluğu ve suretin bir güzelliği, iyiliği, hakikati, kusursuzluğu vardır. Fakat kusursuz suret ikiz değildir ve mimetik üretimin amacı modeliyle rekabet etmek değildir. Bu nedenle Sokrates'in Kratylos'a sorduğu soruyu böyle anlamalıyız: Daima Kratylos ile Kratylos'un bir sureti, bu sefer tamamına ermiş sureti mi vardır, yoksa karşımızda daha ziyade ilkine eklenmiş ikinci bir Kratylos saçmalığı mı bulunmaktadır? Tanrının kendisi ikinci bir Kratylos üretemez, çünkü ikiz/çift imkânsız bir varlıktır.

Kaldı ki bir taklidin ürünü neden hep modelinden aşağı olsun? Ya da ikiz neden bir imkânsızlık teşkil etsin? Bu soruya yanıt verebilmek için sureti değil, *modeli* sorgulamak gerekir.

> Resmi incelerken, kopyanın iyi olup olmadığını (*ei kalôs ēíkastai*) öğrenmek ve aynı zamanda sureti olduğu hakikati tanımak için suretten mi (*eikṓn*) yola çıkmak gerekir, yoksa hakikati kendinde bilmek ve aynı anda da onun suretinin uygun biçimde icra edilip edilmediğini görmek için hakikatten mi hareket etmek gerekir? (*Kratylos*, 439 *ab*)

Sadık imge, onun neyin imgesi olduğunu bilmemizi sağlar. Ama suretin modeli, üretilmesinin normuysa, modelin bilinmesi suretin değerlendirilmesinin koşulu olacaktır. Suretin hakikati surette değil, taklit ettiği şeydedir. Modeli hakikati taklidin hakikatini yargılar ve sonuçta suretin özünü anlamamızı sağlayacak olan, modelin özüdür.

Bir ikiz üretmenin imkânsız olması kesinlikle acziyetten değildir. İkizin üretilmesinin imkânsız olmasının sebebi, onun imkânsız olanın üretimi olacak olmasıdır. Burada âdeta varsayılmış bir teorem söz konusudur: *Bir taklit için model olarak tesis edilebilen her şey tekliğe sahiptir*. Başka bir Kratylos, Kratylos'tan bir başkası olurdu, ama hiçbir şey de onu Kratylos'tan ayıramazdı. İkiz elde etmek için, sanatkâr Kratylos'un sahip olduğu (*pánta háper sù ékheis*) ve onu tanımlayan her şeyi kopyaya koymalıydı. Kratylos'un bütün özellikleri birebir kopyada bulunmalıydı. Ama bu özelliklerin bütünü Kratylos'u tanımlayan şeydir: Bunların her biri, tek tek alındıklarında, ona yakından ya da uzaktan benzeyen herkes tarafından paylaşılabilir ama Kratylos tam da hepsine sahip olan kişidir. O halde Krtaylos'a has olan şeyi, iki Kratylos'ta ortak olarak tasavvur etmeliyiz. Kratylos ve ikizi tıpatıp aynı olmalıdır. Demek ki yalnızca Kratylos'a ait olanın aynı zamanda ikizine de ait olması gerekecektir, yoksa ikiz aynı adı taşımaya layık olmaz. Bu nedenle Kratylos'un varlığının tekilliği de, o olan kişi, yani Kratylos olacak tek varlığın hususiyeti de ikize ait olmalıdır. Öyleyse ancak *tamamen* aynı olarak bir başkası olur. Ama *tamamen* aynı olarak, *kısmen* başkası olamaz, dolayısıyla onun da tamamen öyle olması gerekir. O halde hem mutlak surette aynı

hem de mutlak surette başka olacaktır, çünkü aynı ola ola sonunda bir başkası olur. Platon'un sorularını bir şekilde yeniden ele alan herkesin üzerinde uğraştığı ikiz paradoksu işte budur.[1]

Bu paradoksların kaynağı nedir? İkiz/çift üretmek için, ikinciye birincinin özelliklerini –onları bir bir ekleyerek– vermek yeterli değildir. Zira ilkinde olan bir şey, onu tekilliği/benzersizliği (*singularité*) hep ikincide eksik kalacaktır. Daha ileri gidip, ona son hususiyeti, hususiyetlerinin hususiyetini vermek gerekir: Bu hususiyetlere sahip tek varlık olması. Ama surete, onu tamamlayan bu son dokunuşu yüklediğimiz an, suret olmayı keser, modelin sureti olma koşulundan özgürleştirir, kendi varoluşuyla var olur ve kendi yaşamını yaşar. Böylece mimetik *hubris*'e [aşırılığa, kibre] içkin bir çelişki vardır, çünkü sureti şeyin kendisinden ayıran sınırı aşmak için onun eserine, eseri benzemez kılan nihai bir benzerlik vermesi gerekmektedir. Nasıl ki *Parmenides*'in II. hipotezinde, benzemezlikler, benzemezliğin onlara ortak olması hasebiyle, bizzat benzemezlikleriyle benzerler olarak bulunuyorsa (bkz. *Parmenides* 147 *e* - 148 *a*),* aynı şekilde burada da benzerlerin benzerlikle-

---

[1] Aristotelesçiler bireyselleşme ve tekilin tanımının imkânı sorusunu sorduklarında aynı şeyle karşılamışlardır. Ya da gene Ortaçağ'da yaratımın kusursuzluk bakımından yaratıcıyla boy ölçüşüp ölçüşemeyeceği sorulduğunda aynı şey geçerlidir. Leibniz bu Platoncu temayı bir ilke düzeyine çıkaracaktır. Sokrates'in şu saptamasında *ayırt edilemezler ilkesinin* Platoncu bir ifadesi olarak bulunabilirdi: "O zaman her şey çift olurdu, bu çiftlerden hangisinin nesnenin kendisi, hangisinin adı olduğu anlaşılmazdı." (432 *d*)

* "O halde geri kalan her şey, birden başkadır/farklıdır ve bir, geri kalan her şeyden başkadır dediğimizde, başka/farklı kelimesini iki kere kullansak da, bununla başka kelimesinin ismi olduğu bu tek ve biricik şeyi belirttiğimiz gene de doğrudur (...) Böylece birin geri kalanların hepsinden başka olması ve geri kalanların hepsinin birden başka olması itibarıyla, geri kalanla aynı başkaya katılan bir, farklı bir şeye değil, geri kalanla aynı şeye katılır. İmdi, bir şekilde aynı şeyden pay alan, benzerdir

riyle benzemezler oldukları ortaya çıkar.[1]

O halde Kratylos'ta –ve model olarak alınabilecek her şeyde, yani var olan her şeyde– *taklit edilemez* bir şey vardır. Taklit edilemez olan, *aynının başkada* tersine çevrilmesinde keşfedilen taklidin sınırıdır. Kratylos'ta taklit edilemez olan, onun neyse o olan kişi, Kratylos olmasıdır. Kratylos'un tekilliğini/benzersizliğini, ancak onu taklit etmeyi keserek taklit edebiliriz. Bu tekillik, yeni Platoncu dili kullanırsak, bütün *hèn hékaston*'un [her birinin] sırrı, onun pay alınamayan parçasıdır. Böylece sözün, söylemeye çalıştığı şeyden, tam da ona sadık olduğu an, neden hep aşağı kaldığı açıklanmış olur.

Bundan, anlamı ancak daha ileride belli olabilecek, pek çok sonuç çıkar. Biz bunların hangi yönü tutacağını belirtmekle yetinelim.

Taklit, her seri üretimin yasasıdır. Sanatçı Kratylos'un bir kopyasını yapmak yerine, pek çok kopyasını yapmayı amaçlayabilir. O zaman surette temsil edilen *aynı modeli* iki defa, üç defa elde ederiz. Ama modelin *aynı portresini* asla iki defa, üç defa elde edemeyiz, zira her resmin kendisi orijinal bir resimdir. Netice itibarıyla, suretlerin çoğaltılmasının iki yolu vardır: pek çok kere *aynı modelin kopyası*, pek çok kere *modelin aynı kopyası*. İlk durumda, aynı mahiyette, bir dizi eşdeğer suret elde ederiz. İkinci durumda, karşımızda hiyerarşik bir dizi vardır: Aynı portreyi birçok defa yapmak, aslında önce modelin kop-

(...) Böylece birin geri kalandan başka olmasına neden olan aynı sebepten her şey her şeye benzerdir, zira her şey her şeyden başkadır." (ç.n)

[1] Maalesef, doğruluğun anlamlarını ayırt etmediği için, Platon'a göre taklide bir tür ilk günah atfeden bir metinde J. Derrida şunu yazar: "Mükemmel bir taklit artık bir taklit değildir. Taklitçiyi taklit edilenden ayırarak, ona gönderen küçük fark ortadan kaldırılırsa, taklitçi tümüyle farklı –artık taklit edilene göndermede bulunmayan bir başka– varlık kılınır. Taklit onun özüne tekabül etmez, ancak bazı noktalarda hatalı veya daha ziyade eksik olarak olduğu şey –taklit– olur. Taklit özü itibarıyla kötüdür. Ancak kötü olduğunda iyidir. [Bkz. J. Derrida, *Platon'un Eczanesi*, Pinhan, 2012, çev. Zeynep Direk, s. 95. (ç.n.)]

yasını yapıp, sonra bu kopyayı yeni kopyalar için orijinal olarak atamaktır. Aynı sınıftaki bir dizi suretin suretleri arasındaki ilişkiler, *kesinlik/tamlık* anlamında doğrulukla tanımlanırken, farklı dizilere ait suretler arasındaki ilişkiler bir surete *sadakat* anlamında doğrulukla tanımlanır. O zaman doğruluğun en özsel anlamının ikinci anlam olduğunu, Kratylos'u tanımlayan en yaygın anlamın ikinci bir anlam olduğunu, kesinliğin/tamlığın türev bir doğruluk olduğunu keşfederiz.[1] Kesinlik/tamlık ancak aynı sınıftan terimler arasında tanımlanabilir ama suretlerin hiyerarşisini, onların orijinale uzaklığını ölçen aşama sırası boyunca nasıl dağıldıklarını izah eden, diğer doğruluk türüdür.

Bu önermeden hemen bir sonuç çıkarabiliriz: *Kesin/Tam yeniden üretimin/kopyanın mümkün olduğu her yerde, karşımızda bir taklit bulunmaktadır.* Tam olarak yeniden üretilebilen her şey zaten bir orijinalin suretidir. Platon bu yasayı *Devlet*'in X. kitabında geliştirir. Marangoz birçok masa, birçok yatak üretir. Bütün bu yataklar ortak bir şekle, bütün bu masalar da ortaklaşa aynı masa niteliğine sahiptir. Yatakların oluşturduğu kümenin hiçbir ögesi diğerlerine göre ayrıcalıklı değildir, öyle ki içlerinden herhangi bir tanesi ilk, ikinci vb. olarak üretilebilirdi. Netice itibarıyla, hepsi, başka bir düzende, daha üstün bir sınıfta yer alan ve biricik olan bir orijinalin kopyasıdır.

---

[1] Platon'da sıklıkla karşılaşılan bir işleyişe göre, önce sadece bir anlama sahipmiş gibi görünen bir ismin iki anlama sahip olduğu keşfedilir. Bunu nasıl fark ederiz? Bu ismin, artıların ve eksilerin bir tersine çevrilişinde bizi götürdüğü kanıtlamayla. Bu tersine çevirmeden nasıl kaçılır? Bir bölme yaparak (artılar solda, eksiler sağda) ve anlamlar arasında bir hiyerarşi kurarak: İlk anlam ikinci anlamı kapsar ve onun tarafından kapsanmaz. Bunun en iyi örneği bize *Devlet Adamı*'ndaki (283 *c* - 285 *c*) *ölçü* örneği gibi görünüyor. Ölçülü olan nedir ve ölçülü olmayan nedir? Ölçüsüzlüğün, sıradan kritere göre, bazı durumlarda hakiki ölçü olabildiği fark edilir. Avami ölçü anlayışı, yarının bütünden üstün olabildiği (*Yasalar*, III, 690 *e*) ve sıradan eşitliğin en üst eşitsizlik olabildiği (*Devlet*, VIII, 558 *c*; *Yasalar*, VI, 757 *a*) diyalektiğe de, politikaya da uygulanamaz. Ama genel bir yasa bulacağımız bir sürü örnek vardır.

O halde, suretin, duruma göre, bir ya da çok olabileceğine akıl erer. Şayet taklide içkin olan ve ilkesi Birinciden ikinciye, biricikten kopyaya geçmekten oluşan tekrarın gücüne teslim olunursa, suret genelde çoğaltılabilir olacaktır. Ama eğer kendisi örnek teşkil eden bir suret üretmek söz konusuysa biricik olacaktır. Modelin tekliğini taklit etmek için tek bir örnek halinde üretilen *kozmos* böyledir (*Timaios*, 31 *a*).* Bu durumda, suret sadece modelin sureti olmakla kalmaz, aynı zamanda modeli bir model yapan şeyin sureti, modelin örnekliğinin suretidir de. Bununla birlikte, şunun altını çizmek gerekir ki Demiurgos, modelin esas itibarıyla tek olmasındansa, teoride, birçok dünya üretebilirdi, ama "bu dünya tekliğiyle (*katà tḕn mónōsis*), mutlak canlıya benzer olsun diye" sadece bir tane yaratmanın daha iyi olduğunu hesap etmiştir.

Kademe değiştirmeden *bir*den *iki*ye geçmek asla mümkün değildir. İkinci daima ikinci sırada, ikinci yerde gelir. Sonuç olarak, burada hiyerarşi temasını işin içine sokan, bir *tekil/benzersiz düşüncesi*nin zorunluluğudur. Hiyerarşi şu soruya cevaptır: Her şey kendisi, kendi türünde tek olduğu halde, başkalarına benzemesini, bir türe ait olmasını nasıl anlamalı? Bu nedenle daima ayırım yapmak gerekir: model ve suretleri, orijinal suret ve suretin suretleri. Ve bunu, onları farklı kademelere, sınıflara atayarak yaparız. Ama bunun yanısıra sadık sureti

* "Ama biz kalkıp da bir tek vardır, diye kesip atmakta acaba haklı mıydık; yoksa birçok, dahası, sayısız gök olduğunu söyleseydik daha mı doğru ederdik? Örneğe uygun yapıldığına göre, bir tek gök var demektir. Çünkü bütün kavranabilen canlıları içine alan örnek hiçbir zaman başka bir örnekle bağdaşamaz, onun arkasından gelemez; böyle olmazsa, bu ikisinden başka, bir de onları birer parça olarak içine alan bir üçüncü canlıyı kabul etmemiz gerekirdi. O zaman da, haklı olarak, evrenimizin bu ikisine göre değil, onları içine alan örneğe göre yapıldığı söylenebilirdi. Onun için Tanrı bir bütün olarak, o kusursuz canlı varlığa benzesin diye evrenimizi ne çift, ne de sayısız yapmıştır, evren birdir. Başka bir evren de doğmayacaktır." Platon, *Timaios*, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, s. 31. (ç.n.)

sahte suretten, bütün kademeleri altüst etme iddiasıyla, orijinale eşitlik taslayan suretten de ayırmak zorundayız. Bu sahte suret *simülakr*dır.

Sofist'te (235 *b* vd.) Platon sorar: Bir suretin iyiliğini oluşturan nedir? İyi suret, suretin özüne uygun olan, benzerlik içinde olan surettir. Şayet bir suret bir şekilde modelin ne olduğunu gösteriyor ve kendisinin sadece bir kopyası (*eikôn*) olduğu bir model bulunduğuna işaret ediyorsa orijinale benzer. Ama taklidin bir başka türü vardır, başka bir benzerlik iddiasındaki simulakr (*phantasma*): Bakanın artık ikisi arasında ayırım yapamayacağı derecede orijinale benzemek. O halde en üstün simülakr *ikiz/çift* olurdu. Simülakrın statüsü tuhaftır. O orijinal değildir çünkü onun sadece görünüşünden ibarettir, ama kopya da değildir, zira modeline işaret etmekten ziyade onu maskeler. Ne model ne de kopya olan simülakr, bir orijinal ile bir taklit arasında, bir ilk ile bir ikinci arasında ayırımın inkârıdır.[1] Tam da bu yüzden Platon simülakr ile sofisti karşılaştırarak, sofisti simülakrlar üreten olarak tanımlar. Platon'un sofistik olanı neden sevmediği anlaşılır. Sofist ona göre yıkımı, *altüst olmayı*, hiyerarşiler ve farklılıklar ilkesinin yok edilmesini temsil eder. Bazı yorumculara bakılacak olursa, sofistik olan hümanizmin ilk ortaya çıkışıdır, insanın anlamlamaların ve farklılıkların kaynağı olarak ilk kez olumlanmasıdır. Kendinde, hiçbir şey hiçbir şeyden ayırt edilmez, ama insan sayesinde dünyaya doğru ile yanlışın, adil olan ile adaletsiz olanın, iyinin ve kötünün vb. farkı girer.[2] Sofistik olanın tarihsel anlamı buysa, açıktır ki

[1] G. Deleuze şöyle yazar: "Platonculuğu tersyüz etmek şu anlama gelir: orijinalin kopya üzerindeki, modelin imge [suret] üzerindeki önceliğini reddetmek. Simulakranın ve yansımaların saltanatını yüceltmek." (*Différence et répétition*, s. 92). [*Fark ve Tekrar*, Norgunk, 2017, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, s. 101. (ç.n.)]

[2] Bkz. J. Rolland de Reneville: "MÖ 5. yüzyılda Yunan felsefesinin temel buluşunun her anlamlamanın kaynağı olarak insanın keşfedilmesi olduğu ve Sokrates'i takiben, Platon'un, her anlamlamanın kaynağı olarak

o, Platon'un nefret ettiği her şeyi cisimleştirir çünkü felsefeye dahi eşitlikçi düşünceyi sokar.

III. Ad

Bir sorunun Platoncu gelişimini takip ettik: Adların kesinliği nedir ve genel olarak kesinlik nedir? Bundan bütünün seyrini çıkartıp, Platoncu soru sanatına dair bir şeyler öğrenebilir miyiz?

Sorular hayretten doğar. Bu nedenle *Kratylos*'un başlangıç sorusunu Platonculuğa mahsus göremeyiz, her şey sanki Platon beylik bir düşünceyi açıp geliştiriyormuş gibi cereyan eder. Ama *Kratylos*'taki oyun bu soruyu dönüştürmekten oluşur, öyle ki Platon soruyu, meselenin hayret verici hale geldiği bir noktaya götürdüğünde soru da Platoncu hale gelir.

Ad problemini ortaya koyuyoruz. Elbette ad bir imgedir (*mimēma*): Şey değil, ama şeye göndermede bulunan bir şeydir, ikinci sırada gelenin bir ilke göndermede bulunmasıdır. İmge/Suret, dolayısıyla ad ile model arasında nasıl bir ilişki olduğunu soruyoruz. Fakat bu soruyu nasıl soruyoruz? Surete şeyle aynı adı vermek gerekip gerekmediğini kendimize sorarak. "Öyleyse Kratylos ile Kratylos'un sureti mi vardır, yoksa iki Kratylos mu?" Eğer ad şeyle bir olacaksa, o zaman şeyde de onun özel adının adı görebilirdi, "Her şey çift olurdu, bu çiftlerden hangisi nesnenin kendisi, hangisi adı ayırt edilemezdi." Bundan ötürü adın şeyin değerlisi olmasını istemek saçmadır. Ama sorunun daha geniş bir kapsamı vardır. Sözgelimi Kratylos ve

---

artık insanı değil, onun kendindeye terfi ettirilen düşüncesini görerek, bu buluşa nazaran Presokratik esine bir tür geri dönüş gerçekleştirdiği doğruysa, bu durumda Sokrates'in *Theaitetos*'ta yürüttüğü (Protagoras'ı) çürütme girişiminin başarısız olması, bu geri dönüşe bir direnci ifade eder" (*L'Un-Multiple et le problème de l'attribution chez Platon et les sophistes*, s. 109)." Dünyayı insanla açıklamak" gerektiği kabul edildiğinde, Platon'u "insan düşüncesini kendindeye terfi ettiren" filozof olarak görmekten kesinlikle kaçınamamak mümkündür (*agy.*).

onun portresi söz konusu olduğunda: Portrenin ancak uygun olmayan bir anlamda Kratylos adını taşımaya hakkı vardır. Daha genel olarak, benzer şeyler kümesi söz konusu olduğunda: Onlara aynı ad, bir *ortak ad* verilecektir. Ama kendimize şunu sormalıyız: Bütün bu şeylerin eş derecede bu adı taşımaya hakkı var mıdır? İki doğruluk türü olduğunu biliyoruz. Eğer adlandırılan şeyler tıpatıp benzerse, hepsinin eş derecede bu ada hakkı vardır, ama o zaman hiçbirinin bu ada hakkı yoktur, çünkü bunlar arasında ancak bir orijinalin suretleri olmaları kaydıyla bu mütekabiliyet ilişkisi olabilir; ve orijinal ile kopya arasında, ad ilkine ilk sırada düşer. Peki ama orijinali, ortak adı suret olan bu modeli nerede bulacağız?

Platon'da ad sanki daima bir *özel ad*dır. *Parmenides*'teki II. hipotezin argümanlarından biri, B. Parain'in de belirttiği gibi, "adın doğasının analizi"nden[1] ibarettir. *Biri birden başka olanlardan* ayıran farkın aynı zamanda *birden başka olanları birden* ayıran fark olduğunu kanıtlamak gerekir (tıpkı, Aristoteles'in söyleyeceği gibi, Atina'dan Thebai'ye giden yolun aynı zamanda Thebai'den Atina'ya giden yol olması gibi).

> Adı bir nesneye veriyorsun değil mi? –Evet, sanırım. –Ama bir ve aynı adı tekrar edebilirsin de, sadece bir kez söyleyebilirsin de? –Öyle –Onu sadece bir kez söylediğinde adın ait olduğu nesneyi (*ekeîno oûpér esti toúnoma*) belirtiyorsun, ama birçok defa söylediğinde nesneden başka bir şeyi mi ifade ediyorsun? Yani, aynı adı bir kez ya da birçok kez telaffuz ettiğinde, zorunlu olarak, hep aynı nesneyi ifade etmiyor musun? (*Parmenides*, 147 *d*)

Adı tekrar edebiliriz, ama aynı ad söz konusu olduğuna göre, hep aynı şeyi, bu isme sahip olan şeyi söyleriz. Bundan şu sonuç çıkar: "Birin diğerlerinden farklı olduğunu" söylemek ve "diğerlerinin birden farklı olduğunu" söylemek, ikisi arasındaki

[1] B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, s. 139.

(tek) farkı adlandırmaktır, zira bu iki sözce her seferinde "adın kökensel olarak ait olduğu bu mahsus doğaya" dayanır.

Böylece adların doğal doğruluğuna dair çekişme belki aydınlanmış olur. Adların *phusei* (doğa gereği) olduklarını söylemek, onların *phusis* (doğa) tarafından tayin edildiği ya da oluşumlarının adlandırılan şeyi yansıttığı anlamına değil, bir *phusis*'e tekabül ettikleri anlamına gelmelidir: Adlar öncelikle doğasını adlandırdıklarına aittir ve yalnızca türev olarak, bu orijinalden türeyenlere aittir. Platon'da Homerosvari bir sahnenin geri dönüşü, taliplerin rekabeti tespit edilmiştir.[1] Kuşkusuz bu rekabet her şeyden önce ada dayanır: Ad taşımaya kimin hakkı vardır? Ad kime düşer? Öyle görünüyor ki, Platon'a göre, insan kendini dilin kaynağı ve efendisi olarak göremez, çünkü şeylerin kendi adları üzerinde hakları vardır.[2]

Öyleyse daha genel bir sorgulamadan kaçınamayız: Aynı adı birçok şeye vermek nasıl mümkündür? *Sofist*'in (daha sonra

---

[1] Böylece V. Goldschmidt şöyle yazar: "Talep edilen nesne olduğunu iddia eden imgeyi/sureti rekabetin dışına çıkarmak için, bir o kadar hakla, aynı iddiayı ileri sürebilecek başka bir suret üretmek yeterlidir." (*Les dialogues de Platon*, s. 37-38). Aynı şekilde Y. Bres: "*Aretē* [yetkinlik, erdem] bakımından usta birini nereden bulmalı? (Ama yazar, birlikte varolan taliplerin rekabetinden ziyade, bir evrimi, Platon'un çağrısına yanıt vermek üzere *diyalogların* sahnesinde birbiri ardına çıkan ve *ustalık* işlevini yerine getirmekte başarısız olduktan sonra ortadan kaybolan karakterleri betimler: Önce baba, sonra hep daha soyut olan onun vekilleri", bkz. *La psychologie de Platon*.) G. Deleuze bu sahneye özel bir yer vermiştir. "Platonculuk felsefenin *Odysseia*'sıdır; Platoncu diyalektik bir çelişme ya da karşıtlık diyalektiği değil, rekabet (*amphisbetesis*) diyalektiği, rakiplerin ya da taliplerin diyalektiğidir." (*Logique du sens*, s. 293). [*Anlamın Mantığı*, Norgunk, 2015, çev. Hakan Yücefer, s. 280. (ç.n.)]

[2] Platon, *Phaidon*'un çok bilinen bir sayfasında meramını şöyle anlatır: Bazen "sadece idea ebedi bir süre için özel adını taşıma hakkına (*axioûsthai*) sahip olmaz, ama sözü geçen idea olmadığı halde, varolduğu sürece, bu ideanın karakterine sahip olan başka şey de vardır" (*Phaidon*, 103 *e*). Bu durumda, bu ikinci gerçeklik, kendi özel adına bu ikinci adlandırmayı ekleme hakkına sahiptir.

yeniden karşılaşacağımız) bir bölümünde Platon bazı zihinleri sarsan bir soruyu zikreder: Birçok adı nasıl aynı şeye verebiliriz? Ama adların çoğulluğunun herhangi bir güçlük yaratmadığını pekâlâ anlarız. Şuna benzer: Kratylos'un birçok portresini yapabilir miyiz? Eğer adlar (Platoncu mânâda) imgelerse, aynı şeyin birçok ad alması mümkün olmakla kalmaz, doğaldır da. Tabii ki bu çoğullukta bir hiyerarşi bulunduğunu düşünmek kaydıyla. Hepsi bir şeyi eşit ölçüde adlandırmaz, hepsi ona bu kadar yaklaşmaz. Açıktır ki, zorluk bir şey için çok ad olmasında değil, aynı adla adlandırılan pek çok şey olmasındadır. Nitekim, tersine dönmüş bir durumla karşı karşıyayız: *Tek bir suret için birçok model.*

Özel adın yanında, ortak ad da var olduğu kolayca kabul edilir. Ortak ad, bir anlamı olan ama birçok şeyi belirten şeydir. İşte bu nedenle, hem bir karakterin birliğine hem de onun birçok şeyde çoğalmasına işaret edecek şekilde çoğul söylenir. Gramerciler burada bir güçlük görmese de bir sıkıntı vardır: Nasıl olur da ad, ait olmadığı bir şeyi adlandırabilir? Gelgelelim durum budur, ad, hiçbirine mahsusen ait olmamak koşuluyla, birçok şeye ortaktır. Netice itibarıyla, ortak adın, çoğul kullanılabileceğini ama asla tekil kullanılamayacağını söyleyecek kadar ileri gitmek gerekecektir. Sokrates'le birlikte "işte masalar", "işte yataklar" diyebiliriz, ama doğru olarak "bu bir masadır" diyemeyiz, zira elbette bu bir masa değildir, *masa* onun adı, tekilliğinde/benzersizliğinde onu belirten ad değildir. Tekil çoğulun temelidir,[1] ama bir çoğula ancak tekil olmadan sahip olabiliriz; ne kendisiyle ortak bir adı bağdaştırdığımız şey için bir ad buluruz, ne de ortak adın mahsusen ait olacağı bir şey.

Bununla birlikte, her ne kadar Platoncu bir dil felsefesi olsa da, Platon'un felsefesi kesinlikle bir "dil felsefesi" değildir, (Hattâ, Platon –modern bir merak olan– bir "dil felsefesi" yapmadığı için, onun hakkında söyleyecek bir şeyler bulduğunu

---

[1] B. Parain, *age.*, s. 106-107.

söylerdik: *Sofist*'te, *lógos*'un bir tanımını elde edebilmek için, onun varlığın türleri arasında sayılması gerekir (260 *a*)*.) Bize şeyleri keşfettiren adlar hakkında bir araştırma değildir, bunun tam tersi doğrudur. O halde şeyler hakkında nasıl konuşacağımızı, adları kime atfedeceğimizi bilmememizin sebebi, onları adlandırmaya kalktığımızda gizlenen şeylerle ilgili olmalıdır. Karışıklık, açmaz, konuşmada meydana gelir, ama karışıklığı yaratan söylenecek şeydir. O halde, daha genel biçimiyle karışıklığı, *thaumastón*'u neyin yarattığını gözden geçirmek için yüzümüzü bu tarafa dönmeliyiz: dilde tekil ve çoğulun yarattığı açmaz, şeyde bir ve çokun yarattığı açmaza götürür bizi.

* "...Söz (tümce, deyim) var olan türlerden biridir. Bundan yoksun kalırsak, en iyi şeyden, yani felsefeden yoksun kalırız. Ama dahası, sözün (tümcenin) başlıca özü üstüne şimdi anlaşmalıyız. Ama eğer, biz onun varlığını yadsımak zorunda kalsaydık, artık asla herhangi bir şey söylemeye gücümüz yetmezdi..." Platon, "Sofist", *Diyaloglar* içinde, Remzi, s. 612, çev. Ömer Naci Soykan. (ç.n.)

Bölüm III

PLATONCU AYIRIMLAR

Felsefeye başlamanın iki yolu tasavvur edilebilir: Ya inisiyatif, şeylerde soru konusu ve şüphe sebebi bulmayı ilke edinen, ve *initium*, yani başlangıç noktası sorusunu soran düşünürün tarafındadır; ya da sorgulamanın kaynağı ve ciddiyeti bizzat şeylerin teşekkülünde bulunur, öyle ki kendimi hayrete düşürmekten ziyade hayrete düşer, şaşırırım. Platon, soruların bizzat fenomenlerden doğduğuna inananlar grubunda yer alır. Fenomenler, der, *bilmecelere*, ikili anlamın nüfuz edilemez kıldığı sözlere benzer (*Devlet*, V, 479 *bc*). Bir şarih, Platon'un burada andığı ve fenomenlerin temsili olarak sunduğu bilmeceyi bizim için muhafaza etmiştir. "Bunlar iki anlamlı sofra sözlerine benziyor, yahut da çocukların, *yarasa vuran hadım* oyununa. Hani sorarlar: Kim vurdu, neyle vurdu, neyi vurdu diye. Vurduğu kuş, kuş değildir, attığı taş da değildir, kendi de adam değildir!"[1] Şaşkınlığımızın sebebi sırayla şunları söyleyebilme-

[1] [Çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür, 2010 (20. basım) s. 190: Şöyle devam ediyor: "Onun gibi, bunlar da iki yana çekilir. Tam olarak her biri ne vardır, ne yoktur; ne

miz: bir şey şudur, sonra zıddıdır, ardından kendisi ve zıddıdır, nihayet ne biridir ne diğeri.

> Bu şeyler de iki anlamda alınabilir ve bunları ne var diye, ne yok diye, ne ikisi aynı anda var diye, ne de biri ya da diğeri olarak kesin biçimde tasavvur edebiliriz. (*Devlet*, V, 479 *c*)

Bu ve başka şey olmak, aynı anda ikisi de olmaktır, ama aynı zamanda ne tam olarak biri ne de tam olarak diğeri olmaktır. Mümkün *lógoi*'nin [logosların] terk edilmesi aslında, uygun ve yeterli olacak tek *lógos*'un başarısızlığa uğramasıdır. Neticede, onun gene de olduğu şey olmadığını; o değilse de o olmadan olmadığını; her ikisiyse de, biriyle de diğeriyle de, bu çiftle de aynı olmadığını; aynı anda biri ve diğeri olmasa da –ki bu imkânsızdır– gene de öyle olduğunu ve bu imkânsızlığı gerçekleştirerek, kendisi hakkında her güvenilir sözü imkânsız kıldığını kesin olarak belirtmek gerekir.

Neden şeyler hakkında söylediklerimizi hemen ardından zıddını doğrulayarak düzeltmek zorundayız? Genel itibarıyla, üç ilişkiyi göz önünde tutabiliriz. Bu ilişkilere göre, bir şey hakkında doğruladığımız şey yetersiz görünebilecektir, öyle ki onu bir değillemeyle tamamlamamız gerekecektir.

1) Şey hakkında söylediğimiz –onun hususiyeti– onu tanımlamaya yetmez çünkü hep öyle olmamıştır ve öyle olmayı kesecektir (*oluş* bakış açışı: örneğin, bu büyüktür, ama küçüktü ve daha büyüyebilir);
2) Onun hakkında söylediğimiz yetersizdir çünkü şeyi tanımlarken başvurduğumuz bu hususiyetin kendisi yetersiz biçimde tanımlanmıştır, çünkü görelidir (varlık dere-

kendisidir, ne öteki, ne de hiçbiri." (ç.n.)]. Robin şu şekilde tercüme eder: "Adam olmayan bir adam (bir hadım), ağaç olmayan bir ağacın (bir kamışın) üzerindeki kuş olmayan bir kuşa (bir yarasa) taş olmayan bir taşla (bir süngertaşıyla) vurmadan vurdu (hedefi ıskaladı)" (ed. de Pléiade, c. I, s. 1354, n. 108, V. Kitap).

cesi bakış açısı: bu büyüktür, ama büyüklüğü daha büyük bir şeyle kıyaslandığında bir küçüklüktür);

3) Bu yetersizdir çünkü şey başka hususiyetlere de sahiptir (terkip/bileşim bakış açısı: bu büyüktür, ama sadece bundan ibaret değildir).

Platon'un, Güzel'in kendisinin, *kalá*'nın birçok güzelliğin bölümlenmesi olan bölümlemenin koşulundan nasıl kurtulduğunu açıkladığı *Şölen*'deki pasajdan (211 *ab*)* bu üçlü bölümlemeyi çıkarabiliriz:[1]

1) Birinci olarak, o dönüşmez [oluşta değildir] (*devenir*) (*prôton mèn aeì ón, kaì oúte gignómenon oúte apollúmenon*).

2) İkinci olarak, aynı anda hem güzel hem çirkin değildir (onu değerlendirirken yerleşebileceğimiz farklı perspektiflere göre) (*épeita ou têi mèn kalón, têi d'aiskhrón*).

3) Ve bunun dışında, başka bir şey de değildir (yüz, beden, söz, bilim vb.) (*oud' aû phan- tasthêsetai autôi tò kalòn oîon prósōpón ti*).

O halde çokun adları şunlar olacaktır: *değişen*, *göreli*, *bileşik*. Oluş, belli bir derecede olma, karışmış olma çoklu varlığın üç biçimidir. Fakat bu üç ada, *çok* adının kendisi olan bir dördüncüyü eklemek gerekmez mi? Kuşkusuz *tekil* ile *çoğul*un kar-

* "Bir defa o [güzel] o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin güzel kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel kimilerine göre çirkin değildir; gene bu güzel şey ne bir yüz, el kol ya da bedenin diğer parçaları şeklinde görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak ne de hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak." Platon, *Şölen*, Alfa, 2014, çev. Eyüp Çoraklı, s. 144-145. (ç.n.)

[1] V. Goldschmidt şöyle yazar: "Diotima Güzel'in ne olmadığını birçok ayrıntıyla açıklar. Güzel'in değişmediği bütün kategorileri kaydeder." (*Les dialogues de Platon*, s. 234).

şıtlığı, hareketli ve sabit, kusurlu ve kusursuz, bileşik ve basit şeklindeki üç karşıtlığın kökenidir. O halde diyeceğiz ki:

4) "O böyledir" diyerek şeye yüklediğimiz hususiyet onu belirlemeye yetmez, "o böyle değildir" diye hemen eklememiz gerekir, çünkü o diğerleriyle bu hususiyeti paylaşır. Birçoka ortaklaşa ait olan bu birçoğun her birine mahsusen ait değildir, dolayısıyla hiçbirini yeterince tanımlamaz. (Güzel'e gelince, hiçbir şekilde çok değildir, *all' autò kath autò meth autoû monoeidès aeì ón.*)

Nihayet, oluş, varlık derecesi ve bileşime ilişkin üç bakış açısından şunları anlamalıyız: a) Yalnızca doğrulamak, yalnızca inkâr etmek, zıtları doğrulamak ve iki zıddı inkâr etmek eşit ölçüde imkânsızdır b) Her seferinde, bir *çok* figürünün karşısındayızdır.

I. Oluş

Değişen hakkında şunu söyleyebiliriz O, ne onun hakkında söylediğimiz şeydir, ne onun hakkında söylediğimiz şey değildir. Yer değişimi söz konusu olduğunda: Bir yerde vuku bulan şey henüz orada değildir ve buna rağmen çoktan oradadır.

> Bir şeyde meydana gelmek, henüz onda meydana gelinmediği müddetçe zorunlu olarak henüz orada olmamak ve buna rağmen o zamandan beri orada meydana gelindiği göz önüne alındığında artık tamamen dışında da olmamak değil midir? (*Parmenides*, II. hipotez, 138 *d*)*

Tersine, öyle görünür ki kendinde öyle-olmayı ve öyle-olmamayı birleştiren şey bunu ancak değişerek yapabilir.

* "Bir nesne bir şey içinde oluşsa, o oluşmakta olan şey ne onun içindedir ne de –oluşmakta olduğundan– bütünüyle onun dışındadır, bu zorunlu değil mi?" Platon, *Parmenides*, İmge, 1996 (2. basım), çev. Saffer Babür, s. 48. (ç.n.)

> Falan hale sahip olmak ve ona sahip olmamak, o hale sahipken, değişmeyen için mümkün değil midir? (*Parmenides*, VI. hipotez, 162 *b*).[1]

Birçoktan her birinin ve bu çokluğun bütününün *olduğunu* ve *olmadığını* söylemenin zorunlu olmasının sebebi onların dönüşmesidir [oluşta olmalarıdır]. Böyle ola*bilirler*, ama değişmek kaydıyla. Demek ki, bizi haklarında bilmecemsi bir havayla konuşmaya mecbur bırakan fenomenlerin şaşırtıcı karakterinin sebebi bu olacaktır.

Gene de bu kendiliğinden açık değildir. Niçin oluş, olmak ile olmamanın bu karışımıyla tanımlansın? Neden oluş da zıddı değil? Platon (ve onu takiben Platonlaştıran herkes), dönüşen [oluş halinde olan] şey hakkında onun hem olduğunu hem de olmadığını söylerken, iki kez onun önyargısını açığa vuruyormuş gibi görünür, ilk seferinde *olmak* konusunda, ikinci sefer ise *oluş* konusunda. Olmak konusunda, çünkü burada bir anlam kayması vardır: *Olmak olmama*nın zıddıdır ve bu zıtlık olmadan artık bilmece de olmaz. Ama dönüşen [oluş halinde olan] şey hakkında ikisini söylediğimizde, olmanın ve olmamanın anlamı değişir: Olmak, *olmak* ve *aynı kalmak* anlamı alırken, olmamak bundan böyle *aynı olmamak*, başka olmak anlamına gelir. Başka olmak, hep farklı olmak, yokluğun zıddı olan kısaca olmanın zıddı değil, aynı olmanın zıddıdır. Böylece oluşu kaçırırız. Oluşu hakikaten kendi başına düşünmek yerine, onu *aynılık* ve *atalet*ten hareketle düşünürüz. Yukarıdaki

---

[1] Bilindiği üzere *Parmenides* yorumcuları, ikinci hipotezi nasıl yorumladıklarına göre bu diyalogda kâh sekiz kâh dokuz hipotez sayarlar. Burada bu tartışmaya girmeyeceğiz. Açıklamanın kolaylığı açısından, bu dokuzdan üçüncüsünün anlamı konusunda peşin hükümlü olmadan ve ona (2 A, 2 *bis*, vb. gibi) bir adlandırma bulmak zorunda kalmayalım diye, biz dokuz hipotez ayırt edeceğiz.

["Belli bir şekilde olan bir şeyin, bu durumu değişmeden, öyle olmaktan çıkması olanaklı mı? [...] Demek, belli bir şekilde olan ve öyle olmayan her şey bir değişiklik belirtiyor." çev. Saffet Babür, *age*., s. 96. (ç.n.)]

örneğe dönersek: Varışı ve yola çıkışı kendi başlarına düşünmek yerine, onları *durmak*tan hareketle anlarız. Fakat, ataleti olumsuz bir terim yapmaktan bizi alıkoyan nedir? Göçebede durduğu yerde durmayı beceremeyen bir yerleşik görmek yerine, yerleşiği, yer değiştirmeyi beceremeyen, kötürüm bir göçebe olarak tanımlamaya da karar verebilirdik?

Parmenides'in II. hipotezindeki, bazen (bizce haksız biçimde) sofistik diye yargılanan bir akıl yürütme (146 *a*),* bu olasılıktan bahsetmeye imkân tanır. Bu hipotez boyunca, *Parmenides* şunu gösterir: Olan bir, bir yerde olduğuna göre, kendinden başka bir şeyin (*en hetérõi*) içindedir ve netice itibarıyla hareket halinde olacaktır. Aynıda (kendinde) değil de başka bir şeyde (bir yerde) olduğundan, daima hareket halinde olacaktır, tabii eğer hareket etmek gerçekten şu anlama geliyorsa: Hep başka olan bir yerde olmak. Buna itiraz: Burada bir sofizm vardır, zira *aynı yerde* duran tam olarak hareketsizdir. Ama belki de hareketin iki anlamı vardır: Fiilî hareket (yer değiştirme) ve onun koşulu olan "hareket"; şeyin başkadaymış gibi kendi yerinde, kendinden bir başka yerde olmasını sağlayan hareket; şeyin, bir yerdeyken, orada kaldığı halde, ancak kendinde olduğunda başka yerde olmayı kesmesini sağlayan hareket. Sabitliğinin/Durağanlığının hareketin zıddı olmaması, ama sadece fiilî bir hareketin bulunmaması anlamında, *sabit olanın (stable) kendisi hareket eder*, dolayısıyla bir hareket yoksunluğundan ziyade harekete bir üstünlük söz konusudur. Ve sabitlik hareketliliği dışlamıyorsa, o zaman sabit hakkında şunu söylemek gerekir: Olduğu şeydir ve olduğu şey değildir, hareket etmeden hareket

* "Kendisi, kendi içindeyse duradurmaktadır, çünkü bir yerde olduğundan ve oradan ayrılmadığından, hep aynı yerde, kendi kendinin içinde olacaktır. [...] Hep aynı yerde kalan şeyin de hep devinimsiz olması zorunlu. [...] Peki, her zaman başka şeyin içinde olan şeyin de, tersine, hiçbir zaman aynı yerde olmaması, hiçbir zaman aynı yerde olmayan şeyin duradurmaması, duradurmayan şeyin de devinmesi zorunlu değil mi?..." çev. Saffet Babür, *age.*, s. 63. (ç.n.)

eder. Fakat bu durumda, sabit olan zıtları birleştirmekle kalmadığı gibi, bir de olmak ve oluşa dair daha öte bir zıtlık için yer mi olacaktır? Sabit olan –kendini bize sabitlik niteliğiyle açığa vuran şey– yalnızca hareketli olanın bir çeşididir. *Görünür* sabitlik daima görünüştedir, o halde gerçek olan, hareketliliktir. Ama her (görünür) sürerlik (*permanence*) görünüşe bağlıysa, sonuçta *gignómenon* [oluş] ile *aeì ón*'u [olmayı] nasıl karşı karşıya koyabiliriz? Ataletin de ikileştiğini ve hakiki bir sürerlik olduğunu nasıl anlamalıyız?

Oluşu düşünmenin açıkça iki yolu vardır: *Saf oluş* olarak ya da *belirlenmiş oluş* olarak. Fakat, oluşu kendi saflığı içinde düşünmenin onun kendi hakikatinde düşünmek olduğu apaçık değildir; oluş, eğer onu zıddı olan ataletten hareketle düşünürsek, belki de bize kendini daha iyi açık eder.

Eğer oluşun daima bir "bu-oluş" ya da bir "şuna dönüşme" olduğunu anlarsak, oluşun tamamlandığı bir sonucun kökenini (*génesis eis ousían*), Platon'un *Philebos*'ta yaptığı kelime oyununa uygun olarak, onun *sonu*ndan hareketle anlarız.[1] Bu yolla

---

[1] Bkz. *Philebos*, 24 *b*, 2-3. ["Önce, daha sıcak ve daha soğuk denen şeyde bir sınır bulabilecek misin, bakalım. Ya da bu türdeki daha çokluk ya da daha azlık, bunların bir sınır olmasına engel mi? Çünkü sona erer ermez bunların zaten varlığı kalmaz [...] Böylece akıl, hep bize bu iki türün sonu olmadığını gösteriyor, demek. Sonları olmayınca da, bunlar kesinlikle sonsuzdurlar [...] Bana şimdi kullandığın "hafifçe" sözünde, en azlık ve en çokluktaki aynı anlamın bulunduğunu anımsattın. Çünkü bunlar, bulundukları yerde, belirli bir çoklukta bulunamazlar. Ama hep, her işte, en rahata [hafife] oranla en yeğini (şiddetliyi), en yeğine oranla da en rahatı [hafifi] getirdiklerinden, o işte en azı ve en çoğu yaratırlar ve belirli miktarı ortadan kaldırırlar. Gerçekten, dediğimiz gibi, belirli miktarı ortadan kaldırmasalar ve en azla en çoğun yerini, miktarla ölçünün tutmasına izin verseler, kendileri de, ondan sonra, bulundukları yerde kalamaz olurlar. Belirli miktar varsa, artık ne daha sıcak, ne daha soğuk kalır. Çünkü daha sıcak, hiç durmaksızın artar, daha soğuk da öyle. Halbuki belirli miktar, olduğu gibi kalır ve artarsa, var olmaktan çıkar. Bundan da, daha sıcakla daha soğuğun sonsuz oldukları ortaya

onun tanımlanmış bir mefhumunu elde ederiz (*terminus a quo* [bir köken/başlangıç noktası] ve *terminus ad quem* [bir eylemin amacı, nesnesi ya da seyri; varış]). Ama bunun yanısıra, oluşa, ancak atalette yok olduğu anda bir anlam bulmayı seçeriz. Oluşun hakikatini ıskalamak değil midir bu? Onu ulaşmak için, daima geçici, yüzeysel olan duraklamaları ve esleri geri plana itip, belirsize (*ápeiron*) kadar, hep, bir sonun ötesinde, bir diğerini hedefleyen, ancak yeniden harekete geçmek için duran hareket eden şeyin kıpırdanışına kadar gitmek gerekmez mi?

İşte iki olasılık bunlardır: a) Oluşun anlamını, belirsizce değişmesi sadece bir görünüşten ibaret olan *dönüşende* [oluşta olanda] aramak ve öyleyse biribirinden sonlarıyla, vadeleriyle ayrılan bir değişim çeşitliliği karşısında bulunmak; b) Bu anlamı saf oluşta aramak, ki saf oluş artık ne *bir şeyin oluşu*dur, ne de *bir şey oluştur* [bir şeye dönüşmektir], zira bu oluşun failleri ve tekamül çizgilerinin çeşitliliği artık sadece görünüşlerden ibarettir.

Belirtelim ki değişimi görünüşler için kesen duraklamaları saymaya karar verince, bütün değişim çeşitliliğinin, (*Parmenides*'in VIII. hipotezinin söylediği gibi, bir başkalık simülakrı – *tôi toû hetérou phantásmati* yoluyla) her şeyin her şeyden ancak görünüşte ayrıldığı tek bir akışta eriyip gittiğini görürüz. Aynı hareket her şeyi sürüklerken, bireyselleşmiş figürleri üretip yok eder (tıpkı, klasik bir benzetmeyi tekrar edersek, bir okyanustaki dalgalar gibi, zaten Platon da *Theaitetos*'un 152. sayfasında aynı örneği verir*). Gelgelelim, değişimlerin çeşitliliğini ve süreksizliğini kaybedince, bizzat oluşu gözden kaçırmıyor muyuz? Eğer oluş, hep farklı olmaksa, çeşitliliğin değişimin içinde bulunması ve birçok değişimin olması gerekmez mi?

çıkar...." çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1998, s. 37-38. (ç.n.)]

* Platon, *Theaitetos*, 180 *d:* "Eskiler... her şeyin aslı Okyanus [Okeanos] ile Tethys'in aktığını, hiçbir şeyin dinginlikte olmadığını söylemişlerdir." (ç.n.)

Suları durmadan akan ırmak imgesinde "evrensel oluş" felsefesini kolayca tasvir ederiz. Ama sürprize bakın ki, ya nehir akmayı keserse! Nehrin artık suları akan bir nehir değil de bir göl olması, bu hareketlinin muktedir olduğu en büyük değişim olurdu ve bizi şaşkına çevirirdi.[1] *Parmenides*'in III. hipotezinin öğrettiği bu değil mi? Değişim (*metabolē*) bir halden başka bir hale geçişten oluşur. Ama değişen şey hakkında şunu söylemeliyiz: "Değişim bile, bunu değişmeden yapamaz" (*all oudè mèn metabállei áneu toû metabállein, Parmenides*, 156 *c*).* Değişmek için, sabitlikten değişime geçmek olan bu ilk değişimden başlamak gerekir. En büyük oluş, dönüşmeye [oluşta olmaya] başlamak ya da dönüşmeyi kesmektir. En büyük başkalaşma aynı olmayı ya da başkaya dönüşmeyi [başka haline gelmeyi] kesmektir. Netice itibarıyla, düşüncemizi üzerinde sabitlememiz gereken en şaşırtıcı *metabolē*, sürüp giden *metabolē* değil, başlayan ve duran *metabolē*'dir. Bu ilk başta ne kadar tuhaf görünürse görünsün, *hareket* kendini *durma*da açığa vurur.

Böylece, belirli ve tanımlanmış bir değişimde, sınırsız bir değişimde olduğundan daha çok oluş vardır. Suların akışı belli bir sabitlik, belli bir güvence içerdiği içindir ki bu akış kendini bize değişimin delili olarak kabul ettirir. Öyleyse, iki şeyden biri: Ya bir oluş onun kesintiye uğramamasını sağlayan bu sa-

---

[1] *Theaitetos*'un bir pasajında bu tür bir âfetten bahsedildiği görülebilir (Homeros'un altın zinciri üzerine, 153 *cd*). ["Sana deniz ve karadaki rüzgârsız havalardan ve buna benzer başka olaylardan; dinginliğin bozulma ve fesada, tersinin de gelişmeye neden olduğundan da söz edeyim mi? Homeres'un altın zincirle, güneşten başka bir şey kastetmediğini, gök küresi ile güneş hareket ettikçe yerde ve gökte her şeyin varlığa sahip olacağını, gelişeceğini, fakat bütünü, zincire vurulmuş gibi birdenbire durursa bütün şeylerin mahvolacağını, alt üst olacağını gösterdiğini sana itiraf ettirerek, ispatlarımı tamamlayayım mı?" Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar* içinde, 155 *d*, Remzi, 2009, çev. Macit Gökberk, s. 465. (ç.n.)]

* "Önce dururken sonra devinmesi ve önce devinirken sonra durması, bütün bunlara uğraması, değişme olmadan olmaz. [...] Ama devinme olmaksızın devinmez de." çev. Saffet Babür, *age.*, s. 84. (ç.n.)

bitliği içerir ya da onu sabitliğe dönüştüren bu oluşun bir oluşu vardır. Her halükârda, hakiki oluş tanımlı, sınırlıdır. Ama eğer böyleyse, genel olarak "oluş"tan artık bahsedemeyiz, onu bu oluş olarak, bu oluş türü olarak kavramamız için onu tanımlamamız gerekir. Burada, *Platoncu sayım yoluyla ayırım ilkesi* diye adlandırabileceğimiz şeyin ilk biçimiyle karşılaşıyoruz. "Her şey hareket eder" denir. Ama bu çok muğlâk, çok geneldir. Bir anlamda, her şeyin hareket ettiğini söylemek doğru olacaktır: hareketsiz olanın kendisi, ondan bahsederken dönüşüm geçirir, çünkü bahsettiğimiz şey olur [şeye dönüşür, şey haline gelir].[1] Bununla birlikte, "her şey hareket eder"in doğruluğu, hareketi farklı türlerinin ayırt edilmiş olmasını gerektirir. Bunu savunanlara sunu sormak gerekir: *Kaç şekilde?*

> Bence hareket hakkındaki soruşturmanın başlangıç sorusu şudur: Her şey hareket eder diye öne sürerken ne demek istemiş olabilirler? Benim anladığım şu: Kastettikleri tek bir hareket biçimi mi, yoksa iki mi? (*Theaitetos*, 181 *bc*)*

Ama açıktır ki bu soruyu sorarken, *tà pánta kineîtai*'den [her şey hareket eder] bütün gücünü çekip, bir oluş felsefesinden bir diğerine geçilir. Çünkü şimdi, her şeyin, istisnasız, tasavvur edilebilir bütün hareketlerle hareket etmesi, mümkün bütün başkalaşımlara uğraması ve tahayyül edilebilir bütün yer değiştirmelerle –düz çizgi üzerinde, yerinde vb.– yer değiştirmesi gerekir. (O zaman şunu söylemenin ne kadar yanlış olduğu

---

[1] Bkz. *Sofist*, 248 *de*. ["...Eğer bilme bir etkileme ise, bundan ötürü bilinen de zorunlu olarak etkilenecektir. O halde bu önermeye göre, varlık, eğer bilgi tarafından bilinirse, tam bilindiği ölçüde de etkilelenmek ve buna göre hareket etmek zorunda olacaktır. Duran bir şey de ise bunu asla kabul edemeyiz" *Diyaloglar* içinde, Remzi, s. 594, çev. Ömer Naci Soykan. (ç.n.)]

* "Hareketi düşünürken, çıkış noktası, kanıma göre, her şeyin hareket ettiği iddiasıdır. Yani, acaba onlar bir türlü hareket mi, yoksa, benim düşündüğüm gibi, iki türlü hareket mi kast ediyorlar?" çev. Macit Gökberk, *age.*, s. 500. (ç.n.)

anlaşılır: Platon hissedilir konusunda Herakleitosçudur, ama Herakleitos'un dünyasının üzerine başka bir dünya koyar, sanki Platonculuk farklı katlardan oluşan bir binaymışçasına, Herakleitosçu bir zemin kat, Sokratesçi ya da Eleacı bir birinci kat, sanki yarı Herakleitosçu olmanın bir anlamı varmış gibi.)

Kaldı ki bize olmak ile olmamanın bilmecemsi bir karışımı gibi görünen, tamamlanmış oluş değil, gerçekleşmekte olan oluştur. Oluşu iki durma arasında meydana gelen şey olarak düşünmek onu (yer değiştirme, başkalaşım, üreme vb. olarak) tanımlamamıza ve onu dönüşen [oluşta olan] bir özneye atfetmemize imkân tanır. Eğer şimdi, *dönüştüğü an*, dönüşen şeye bağlanırsak, ona atfettiğimiz bu oluşu ikileştirmek gerektiğini fark ederiz.

> Kendinden daha yaşlı hale gelen aynı zamanda kendinden daha genç hale gelir. (*Parmenides*, I. hipotez, 141 *b*)

Yaşlanmak, daha önce olduğundan daha yaşlı hale gelmektir. O halde yaş almak, yaşlanmak, kendinden daha yaşlı hale gelmekten oluşur. Sonradan farklı yaşları farklı tarihlere dağıtabiliriz. Ama yaşlanan şey, yaşlandığı an, *bölünür.* Asla kendisinin zamandaşı olamaz. Şunu söylemeyelim: Eskiden olduğundan daha genç hale gelir ve daha önce olduğu kişi kendinden uzaklaşarak, hep daha gençleşir. Bu gene yaşlar arasındaki farkı zaman içinde dağıtmak olacaktır, oysa burada söz konusu olan bizzat yaşlanmayı kavramaktır. Yaşlanan *daima, olduğu kişiden daha yaşlıdır*, hangi yaştaysa ondan daima öndedir. Ama *kendinden* önde olduğundan, aynı zamanda gecikmiştir, asla kendisi *kadar yaşlı* değildir. Bir an kendisi kadar yaşlı olacak denli yaşlı olabilseydi, yaşlanmayı keserdi. Yaşlanmak için, demek ki kendinden *hep daha az yaşlı* olmak gerekir, dolayısıyla *gençleşmek* gerekir –*Devlet Adamı*'ndaki mitin bahsettiği zamanın tersine devindirilmesi anlamında* değil, ama yaşlanmadaki

---

* Bkz. *Devlet Adamı*, 268 *e* - 271 *d.*: "İlkin, bütün hayvanların yaşlanması durdu, doğa yaşlanmaz oldu. Sonra işler tersine döndü, gençleşmeye, ta-

daimi gecikme anlamında. Aldığım ve aynı zamanda kaybettiğim yaş onu edindiğim an beni yaşlandırırken, onu kaybettiğim an gençleştirir. Aynı şekilde, bu sefer *Philebos*'ta verilen örneğe (24 *ad*)* bakarsak, ısınan şey soğumayı kesmez. Hep daha fazla ısınmak için, tamamen ısınmış olacak kadar soğuk olmayı asla kesmemek gerekir. Her ısınma hemen soğumaya dönüşür, en azından "daha sıcak hale gelmek" sınırsız olarak tasavvur ediliyorsa.

Böylece değişim değişen şeyde içsel bir *bölünmeye* delalet eder. İmdi, bölünme, yani birliğin yokluğu, çokun ilkesidir. O halde dönüşen [oluşta olan] her şeyin çok olduğunu söyleyebiliriz.

II. Varlık Derecesi

Öznenin başına gelen yüklemin zıddına dönüşmesi –yaşlılığın gençliğe, sıcaklığın serinliğe dönüşmesi–, Platon'da bilindik bir durumdur. Fenomeni asla onun hakkında söylediğimiz şeyle özdeşleştirememememizin sebebi, bize daima zıddı olan tarafını sunmasıdır. *Diyaloglar* bu tersine dönüşe dair örnekleri çoğaltır. Mesela yalan, belli bir utanç duymadan söyleyemediğimiz çirkin bir şeydir; buna rağmen, kimileyin üstünlük göstergesi-

---

zelenmeye başladı. Yaşlıların ak saçları yeniden koyulaştı; sakallı adamların yüzleri düzgünleşti, eski parlaklığını kazandı. Gençlik çağında olanların bedenleri daha da yumuşadı, küçüldü; gece ve gündüz durmadan tersine doğru gelişerek hem akılca, hem bedence yeni doğmuş çocuklar haline geldi. Daha sonra eridiler, büsbütün kayboldular. O sırada değişmelerin sarsıntısıyla ölenlerin bedenleri de çabucak aynı değişiklikleri geçirdi. Yok olup gittiler [...] Hikâyede anlatılanlar birbirini tutuyor. Yaşlılık gençliğe döndüğünde topraktaki ölülerin canlanması gerekirdi. Evrenin tersine dönmesiyle bu gerçekleşti. Dağılan bedenler yeniden toplandı. Mezarlarından kalktılar ve yaşamlarını tersten sürdüler...." 270 *d.* (ç.n.)

* Bkz. *yukarıda*, s. 68, dipnot. (ç.n.)

dir (*Küçük Hippias*),* soylu ve övgüye değer bir şeydir (*Devlet*, III, 414 *b*). Kavgadan kaçmak çirkindir, ama bir taktik, kusursuz savaşçıların tavrı da olabilir (*Lakhes*).** Bütün "gençlik diyalogları" insan konuşmasının yaklaşık özüne tanıklık eder. Zaten bu yüzden ilim âlimden ayrılamaz, yazı hocanın sözünün, ferman uzmanın, yasa politikanın yerini alamaz. Hakiki kesinlik daima tekil ve benzersizdir, bir ayırt etme işidir.

> Çünkü insanlarla onların işleri arasındaki ayrılık (*ai anomoiótētes*) ve sonra insani hiçbir şeyin asla olduğu yerde durmaması, hiçbir sanata, hiçbir konu üzerinde, her zaman ve her durum için geçerli, mutlak bir kural koyma olanağı vermez. (*Devlet Adamı*, 294 *b*)

Ama konuşma ancak "belli bir ölçüde" doğrudur, çünkü ancak "belli bir ölçüde" onun hakkında söylediklerimiz olan bir şeye dayanır.

> "[Eşit] taşların ve tahta parçalarının *değişmeksizin*, bize bazen eşit, bazen eşit değilmiş gibi göründükleri olmaz mı? (*Phaidon*, 74 *b*, Robin *autà ónta* ifadesini "değişmeksizin" diye tercüme ediyor).
>
> "Geometride çizilen ya da tornada yapılan dairelerin her biri, beşinciye karşıt olan unsurla doludur; nitekim, bütün parçalarında düz çizgiyle sınırdaştır" (*VII. Mektup*, 343 *a*; bu örnekte, "beşinci unsur" dairenin kendisidir, sadece daire olan unsurdur).

Böylece, bir kez daha, fenomen –kendini açığa vuran şey– olmadığı şeydir ve olduğu şey değildir demeliyiz. Az önce, aynı zamanda zıddı haline gelmeksizin bir şey haline gelemezdi. Şimdi, aynı zamanda zıddı olmaksızın asla bir şey değildir.

Descartes'tan beri, bilgi teorisini ortaya çıkaran bilindik "duyulur bilginin çelişkileri" teması gelecektir belki akla. *Aist-*

---

* 365 *b*'den itibaren. (ç.n.)
** 190 *e*'den itibaren. (ç.n.)

hēsis'e ilişkin Platoncu açmazlar, suya bırakıldıklarında eğrildiklerini gördüğümüz çubukların, uzaktan yuvarlak görünen dörtgen kulelerin, ufuktaki ayın vb. yanında, entelektüalizmin hazırlık eğitimi alıştırmalarında yerlerini alırlardı. Gene de aldanırdık. Platon, *Devlet*'in VII. kitabında iki tür deneyim (*aisthēsis*) ayırt eder: Düşünceyi bir incelemeye zorlayan deneyimler ve bunu yapmayanlar.* Glaukon, ilk türün "duyuların aldanması" ile ilgili deneyim olduğunu anladığına inanır.

> "(GLAUKON) – Uzaktan görülen şeyleri, gözü aldatan resimleri demek istiyorsun herhalde." (SOKRATES) – Hiç kavrayamadın demek istediğimi. (*Devlet*, VII, 523 *b*)

Hegelcilerle birlikte, "her şey kendinde çelişkilidir", "gökyüzünde ya da yeryüzünde, hiçbir yerde ikisini, varlık ve yokluğu içermeyen tek bir şey yoktur" ve dolayısıyla *her şey dönüşür* [oluş halindedir] demek de doğru değildir. Zira aynı şeyler kendilerini bize *değişmeksizin* büyük ve küçük, eşit ve eşitsiz vb. gösterir. Şimdi keşfettiğimiz şey artık oluş değil, onun imkânının koşuludur. Eğer şey ile hususiyeti arasında eksiksiz gediksiz bir birlik ve denklik ilişkisi olsaydı, o şey asla değişemezdi. Küçük aynı zamanda büyük de olmasaydı, asla büyüyemezdi ve her şey hareketsizleşirdi.

Menon'da takdim edildiği haliyle bilgi paradoksu budur. Öğrenmek nasıl mümkündür? Bilmediğimizi öğreniyorsak, o zaman öğrendiğimizi bilmiyoruzdur ve ne kadar öğrensek de beyhude, asla bilmeyiz. Burada çıraklık ile öğrenilen şey arasındaki ilişki bakımından sunulan aynı paradoks, *Euthydemos*'un yaptığı gibi, çırakla çıraklığı [öğrenciyle öğrenciliği] arasındaki ilişki bakımından da formüle edilebilir. Kleinias bilmiyorsa,

* "Dikkat edecek olursan, duyularımıza çarpan nesnelerden bazıları insanı düşünmeye götürmez. Duyularımız onların ne olduğunu anlamaya yeter. Bazılarıysa incelenmek ister. Çünkü bize verdikleri duyuş açık değildir", çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, *Devlet*, *age.*, s. 240. (ç.n.)

olduğu kişi olmayı kesmeden, yok olmadan, nasıl öğrenebilir, âlim haline gelebilirdi? Bir kez daha, öğrenmek imkânsızdır. Kimi kez yazılanlara göre burada Platon bilimi, onun imkânını yok etmeye niyetlenen "sofizmlere" karşı savunmaktadır. Gelgelelim, Platon şundan başka bir karşılık bulamaz: Bilmeyen kişi tümden cahil değildir (Anımsama), halbuki bilen kişi cahil kalır (Bilgisizlik, *Docta ignorantia* [Öğrenilmiş cehalet, âlimane bilmezlik], Sofistlerin "sofizmleri"nin –insan bilmiyorsa, ebediyen cahildir ve insan biliyorsa, her şeyi bilir– karşısına Platon şu daha üstün "sofizmi" çıkarır: İnsan öğreniyorsa, hep öğrenir, ezelden ebede. Kendinden daha bilgin olmak aynı zamanda kendinden daha cahil olmaktır ve öğrenmek *anımsamak* demekse, aynı zamanda *unutmadan* nasıl öğrenilebilir?

Aristoteles bunu yeniden ele alır: Sokrates oturan Sokrates'le aynı olsaydı, Sokrates asla ayağa kalkamazdı.[1] Demek, bizzat durağanlıkta, özne ile yüklemin bölünmesi varlığını sürdürdüğü içindir ki bu bölünmenin bir edimselleşmesi, yani değişim olabilir. O halde, hareketli ile sabitin karşıtlığı en görünür karşıtlık olsa da en temel değildir. Fenomene içkin bir ikiliği açığa vurmaktan başka bir şey yapmaz, atalette bile şeyde bizzat kendisi ile olduğu şey arasındaki yarılma devam eder. Şey tam olarak onun hakkında söylediğimiz –örneğin küçük– değil de sadece *belli bir derecede* öyle olduğundan, büyüyebilir. Küçüklüğü, başka bir ilişki söz konusu olduğunda, bir büyüklük olduğu, değişmeden küçüklükten büyüklüğe geçebildiği için değişerek öyle olabilecektir.

Gene de sadece değişen şeyin aynı niteliğe aynı anda hem sahip olduğunu hem de sahip olmadığını gördük (*Parmenides*, 162 *b*). Şimdi de diyoruz ki görünürde değişmeyen şey için de bu doğrudur. O halde dönüşmeyenin [oluşta olmayanın] kendisinde oluş olacaktır. Platon'un *Theaitetos*'ta sunduğu sıradışı

---

[1] "Gerçekten de Sokrates'le *oturan Sokrates*'in aynı olup olmadığını [...] filozof incelemeyecek de kim inceleyecek." Aristoteles, *Metafizik*, Γ 2, 1004 *b*. [Sosyal, 2010 (3. basım), çev. Ahmet Arslan, s. 196. (ç.n.)]

hareket teorisi tam da budur. Hareketlinin hareketinin kökeninde, *hareketsiz hareket* diye adlandırılabilecek şey vardır.[1]

Platon'un verdiği örnek, bir mucize, felsefenin kaynağı olan hayret üzerine meşhur hükmün vesilesi olacak bir *thaumastón* örneğidir. Bu örneği niceliğe göre değişim alanından alır. Platon, aşağıdaki üç aksiyom vasıtasıyla *değişmez* olana (*invariant*) dair bir tanım vermeye girişir (*Theaitetos*, 155 *ab*):*

1) Kendine eşit kalan ne büyür [daha büyük hale gelir], ne küçülür (ve genel olarak, aynı kalan başkalaşmaz);
2) Ne artan ne azalan kendine eşit kalır (başkalaşmayan aynı kalır);
3) Olmamadan olmaya geçmek, oluştur; dönüşmeyen [oluşta olmayan], eskiden olmadığı şey olamayacaktır.

Bu aksiyomlardan şu sonuç çıkar: Bir nicelik ekleme ya da çıkarmayla değişmiyorsa, eşit kalır; eşit kalıyorsa, ne küçülür [daha küçük hale gelir] ne büyür; küçülmüyor ya da büyümüyorsa, daha sonra daha büyük ya da daha küçük olamaz. Ne yazık ki, bu sonuç "bir sürü örnekle" yalanlanır. Nitekim, *değişmeden ya da değişmiş olmaksızın daha önce olmadığı şey olduğunu* görmek için elbette niceliği değil (zira hipotez gereği, değiş-

[1] "Hareketsiz hareket"ten bahsetmek zıddı zıtta yüklemek değil midir? Kuşkusuz. Fakat burada, *Sofist*'in bir yerde iki karşıttan birini diğerine yüklerken öngördüğü bir olasılığa anıştırma yapmıyoruz ("Hareket herhangi bir bağlamda ataletten pay alsaydı, onun durağan olduğunu söylemek tuhaf olmazdı", 256 *b*). "Hareketsiz hareket", gerçek bir hareket mi, yoksa sadece bir hareket görünüşü mü olduğu çözüme kavuşturulması gereken bir fenomenin geçici adıdır.

* "Böyle bir iç gözlem sonunda önce, herhangi bir şey kendi kendisinin aynı kaldıkça gerek nicelik, gerekse hacim açısından da ne daha küçük, ne daha büyük olur, deriz. [...] Sonra: kendisine bir şey katılmayan, kendisinden de bir şey eksiltilmeyen bir şey ne büyür ne de eksilir; daima kendi kendisinin aynı kalır [...] Üçüncü olarak da önce var olmayan bir şeyin, oluş yolundan geçmeden ve oluşsuz sonradan var olması olanaksızdır, diyemez miyiz?" çev. Macit Gökberk, *age*., s. 468. (ç.n.)

meden kalır) ama kıyasın şartını değiştirmek kâfidir. Platon'da sık sık karşımıza çıkan aynı örnek üzerinde biraz durmayı hak eder.[1]

En sık yapılan yoruma göre: *Nitelik* ile *ilişkiyi* birbirine karıştırmamak gerekir; büyük olmak, şu ya bu şeyden daima büyük olmaktır, dolayısıyla bu şeye içkin bir nitelik teşkil etmez, ama onun diğer şeylerle ilişkisini tanımlar. Platon ilişkinin göreliliğini doğrulamakla kifayet eder. Şey kendinde ne küçüktür ne büyük, ama bundan daha büyük, şundan daha küçüktür.

Aslında, argüman kesinlikle geneldir. Sadece ilişkiler göreli değildir, bunu fenomenin bütün yüklemleri için söylemek gerekir (böylece *Büyük Hippias*'ta, değişmese de genç kızın güzelliği tanrıçayla kıyaslandığında çirkinliğe dönüşür). İyi de *göreli* ne demektir? *Hareketli*yi analiz ettiğimizde, onda tanımsız bir unsur, yani *daha çok ve daha az varlık* bulunduğunu keşfederiz. Değişen şey uzaklaşır ve yaklaşır, öyle ki varmadığı sürece çıkış noktasına yakın kalır ve sadece bitiş noktasına yaklaştığı sürece sonuna uzak kalır. Değişen şey böylece giderek daha az başta olduğu şeydir, gitgide daha fazla olacağı şeydir, hem daha çok hem daha az dönüştüğü şeydir. Demek ki daha çok ve daha azın (*tò mâllon te kaì hêtton*) birlikte mevcudiyeti söz konusuysa, oluş vardır (*Philebos*, 24 *a* - 25 *a*).* Ancak, yüzümüzü, hipotez gereği değişmeyene döndüğümüzde, onda daha fazla ve daha azla karşılaşırız. *Philebos*'un doktrinine göre, belirli bir nicelik ne zaman belirsiz bir oluşa yerleşse, bu oluş durur (*Philebos*, 24 *d*: *tò dè posòn éstē kaì proiòn epaúsato*, "belirli nitelik durmadır, her ilerlemenin kesilmesi"). Böylece örneğin, *büyüme* sınırsızca devam edebilir, ama *kendisiyle eşitlenemez*, *ikiye*, *üçe katlanamaz* vb. Fakat değişmez söz konusu olduğunda, sözgelimi kendine eşitlikte, daha azdan daha çoğa ve daha çoktan daha aza yeni bir geçiş buluruz. Netice itibarıyla, yeni

---

[1] Bkz. *Phaidon*, 102 *be*; *Devlet*, VII, 523 *c* - 526 *a*.

* Bkz. *yukarıda*, s. 68, dipnot. (ç.n.)

bir anlamda, yeni bir oluş mevzubahistir. Bu daha çok ve daha az varlık diğerleriyle ilişkisi içinde göz önüne alınan şeye aittir (Sokrates'in olduğu gibi büyük olmak, aynı anda hem bazılarından büyük olmak, hem bazılarından daha küçük olmaktır). Bir hususiyetin yüklenmesi daima *bu hususiyetin bir derecesi*nin yüklenmesidir. Ama *varlık derecesi* bakımından konuşuyorsak, bu sefer kendinde şeyi göz önüne alıyoruzdur ve onda âdeta bir hareket gözlemleriz: Sahip olduğu hususiyete ancak belli bir derece sahiptir. Bu hususiyet ona yabancı kalır, ona *çıkagelir*, bir *prosgígnesthai* yoluyla (*Büyük Hippias*, 289 *d*, 292 *d*; *Phaidon*, 100 *d*, 6; *Devlet*, IV, 438 *e*) ya da bir *eggígnesthai* yoluyla (*Phaidon*, 105 *c*) özneye eklenir. Simmias'ın daha büyük olduğu *olur*, ama olduğu haliyle Simmias büyük değildir: Fiilen sahip olduğu bu hususiyete bizzat varlığıyla, *tòi Simmían eînai* [onun Simmias olmasıyla] (*Phaidon*, 102 *c*), sahip değildir.

O halde işte bu anlamda hareketsizin oluşundan ya da hareketsiz hareketten bahsedebiliriz. Ama nasıl ki, asıl anlamıyla oluş durumunda, türlere göre ayırım yapmak gerekiyorsa, aynı şekilde burada da, *Theaitetos*'taki "öğrenci"nin bize bir örneğini verdiği genel beyanlara ("her şey görelidir", "varlık ilişkidir") yol vermeliyiz.

> Ne olduğunu beyan ederse etsin insan, birine, birine dair, bir şeye göreli olarak vardır [odur] ya da olur (*hôste eíte tis eînai ti onomázei, tinì eînai ê tinòs ê prós rhētéon autôi, eíte gígnesthai*; *Theaitetos*, 160 *b*).*

* "Böyle olunca, zannıma göre, ancak bu karşılıklı ilişkilerledir ki, o ve ben, varsak varlığımıza, oluyorsak oluşumuza sahip oluruz. Onun varlığını ve benimkini zorunluluk birbirine bağlar, fakat onları ne yabancı bir şeye ne de tercihan bize bağlar. Birini başka birine bağlamak, işte geri kalan biricik bağlantı... *Aynı zamanda bir şeyin varlığından söz eden kimse, bunun bir şey veya bir şey hakkında ya da bir şeyle ilgili olduğunu söylemelidir.* İşte meydana koyduğumuz kanıtlara göre kendinden ve kendiliğinden hiçbir şey hakkında varlık ve olmak sözlerini kullanmamalıyız,

Tam deyişle, mutlak oluş doktrini ("her şey dönüşür [oluştadır]") tam anlamını göreli tümel doktrininde bulur ("varlık ilişkidir"). İkincisi, Sokrates'in genç Theaitetos'a açıkladığı gibi, ilkinin sırrıdır. Ve yeniden, nasıl anlayacağımızı bilmediğimiz için doğru mu yanlış mı olduklarını söyleyemeyeceğimiz formüller buluruz karşımızda. Az önce, savın belirsizliğinin etkisi, değişimin bütün biçimlerini belirsiz tek bir oluşa indirgemekti. Bu nedenle, soruşturmanın başında, türlerin sayısı sorusunu sormak gerekiyordu. Burada da, ikinci biçimiyle *türlere göre ayırma kuralıyla* karşılaşıyoruz tekrar.

Mesele, genel olarak, aynının, başkalaşmadan, nasıl aynı olmayabildiğini anlamaktır. İlk anlama şekli, varlığın göreliliğini koymaktan oluşur.

> O halde, kendinde ve kendi başına hiçbir şey öyle değildir (*hèn mèn autò kath autò oudén estin*), doğrulukla (*orthôs*) adlandırılabilecek ya da nitelendirilebilecek hiçbir şey yoktur: Onun büyük olduğunu beyan edersen, aynı zamanda küçük de görünecektir; ağırsa, hafif görünecektir; ve her şey için böyledir, çünkü hiçbir şey herhangi bir şekilde belirlenmiş ya da nitelendirilmiş değildir. (*mēdenòs óntos henòs mḗte tinòs mḗte hopoiouoûn*; *Theaitetos*, 152 *d*)*

İşte "her şey dönüşür [oluştadır]" formülünü savunanlar arasında en yaygın doktrin budur: Onlara göre, hareketsizin hareketi, fark edilmeyen hareketlerle ve hareketler arasındaki farklılıklarla açıklanır. Platon'un dediği de bu değil midir: "Büyük olduğunu beyan edersen, aynı zamanda küçük de görünecektir?" Ama aslında, Platon'la birlikte, Sokrates'in büyüklüğünün

---

başkasının da kullanmasına izin vermemeliyiz" çev. Macit Gökberk, *age.*, s. 474-475. (ç.n.)

* "İmdi, hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey de değildir; ve 'bir şey' veya 'herhangi bir nitelik' ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğin, küçük de görünebilir. Ağır dediğin hafif de görünebilir; böylece gider; çünkü hiçbir şey ne bir şeydir, ne de herhangi bir niteliğe sahiptir", çev. Macit Gökberk, *age.*, s. 464. (ç.n.)

göreli olduğunu, çünkü Platon'dan daha büyüğünün bulunduğunu söylemek bir şeydir, "öğrenciler"le birlikte, Sokrates'in büyüklüğünün Sokrates'in bir niteliği değil, kendisinden küçük şeylerle ilişkiye girdiğinde dönüştüğü şey olduğunu savunmak bambaşka bir şeydir. İlk durumda, *ilişkinin kendisi bir niteliktir*, çünkü her nitelik görelidir; diğer durumdaysa, *niteliğin kendisi bir ilişkidir* ve bu sefer ilişki mutlaktır.[1] İlk durumda, daha küçükten daha büyük olmak şeyin fiilî bir hususiyetidir, her ne kadar ancak sınırlı bir aşma gücü olsa da; ikinci durumdaysa, her nitelik, iki hareket arasındaki ilişkiye indirgenir.

Aynı, değişmeksizin, nasıl artık aynı olmayabilir? Bir bir keşif yaptıklarını sanmışlardır: Aynının başka olduğu olur! Fark edilmeyen bir başkalaşma dışında buna bir açıklama getirmeyi başaramazlar. Ama aslında, öğrencilerin söylediği büyük bir gizem değildir.

> Nitekim burada ne zarif bir icat ne de zor bir buluş söz konusu (*oúte ti kompsòn oúte khalepón*), oysa zor olduğu kadar güzel de olan şudur (*khalepòn háma kaì kalón*).
>
> Theaitetos – Nedir?
>
> Yabancı – Daha önce söylemiştim: önüne gelenin yapabileceği bu yersiz akıl oyunlarını bir kenara bırakıp, aksine bir muhakemenin işleyişini adım adım eleştirerek takip etmeyi ve ister belli bir ilişkide başka olanın aynı olduğunu, ister aynı olanın başka olduğunu öne sürsün, onu bizzat ilişkiye ve benimsediği bakış açısına göre iki önermede de tartışmak gerekir." (*Sofist*, 259 *cd*)*

---

[1] Sokrates'in bilgi ilişkisi konusuda gösterdiği gibi, doktrin bu noktada ters yüz olur. (*Theaitetos*, 182 *c* - 183 *b*)

* "Doğrusu bunda ne güzel bir icat, ne de güç bir keşif vardır. Ama asıl güç ve güzel olan şudur. [...] Önce de söylemiştim: herkesin ortaya atabileceği bu saçmaları bir yana bırakarak, bir araştırmanın gidişini, adım adım inceleyerek takip etmesini ve bu konuşma ister bir bakımdan "başka"nın aynı, ister "aynı"nın "başka" olduğunu ileri sürsün, onu her

Güzel olacak şey, aynının kaç şekilde aynı zamanda başka olabildiğini keşfetmektir, aynılığın ve başkalığın nasıl birleşiğini görmek için bunların kendisini sorgulamaktır. Öyleyse şunu sormak lazım: Aynı, aynı zamanda başka olduğunda, bütün mümkün biçimlerde böyle midir? Az önce sorduğumuz gibi: eğer her şey hareket halindeyse, bu mümkün bütün hareketler için böyle midir?

Şeyin belirlenimlerini ondan kaldıran fark bilmecesi karşısında filozof böyle yol alır. Şey kendinden farklıdır, olduğu şey değildir, *ama hangi ilişki altında*? İlk anlamda, kendisinden *kendisine göre* farklıdır, bir halden bir başka hale geçtiği, dönüştüğü zaman. Ama ikinci anlamda, kendisinden, *kendisinden başka bir şeye göre* farklıdır, bu diğer şey dönüştüğü zaman. Kimi kez değişimin sebebi şeyin fiilen değişmesidir, kimi kez de başka bir şeye göre ve bu başka şey değiştiği zaman değişim vardır. İlk durumda, uğraştığımız şey, hareketli olanın hareketliliğiyken, ikinci durumda sabitte bile bulunabilen bir "hareketlilik"tir. Eğer şey mutlak surette olduğu şeyse, eğer tamamen ne ise oysa, başka bir şeyle ilişkisinde, bu başka şeyin değişmesinden etkilenmeyecektir. (Örneğin Kratylos, etrafındaki portreleri kaldırıldığında artık ne Kratylos'tan daha çok, ne daha az olduğunda durum budur ya da gene, *Timaios*'ta, Demiurgos'un modeli, onun dışında, ona göre bir değişim vuku bulsa bile ne ise o olarak kalır.)

Özetle: Her nitelik, bir özneyi nitelendirmesi itibarıyla, görelidir. Bu görelilik, özne ile yüklem arasında, şey ile ona eklenen şey arasında bir bölünme olduğuna işaret eder. Birlikte varlığını devam ettiren bu fark onların ayrılığını mümkün kılacak şeydir. Ama yüklemin göreliliği –değişmezin onun etrafında değişen şeye göre değişimi–, şeyin içinde, özne ile yüklemin ikiliğine dönüyorsa, kuşkusuz şimdi bu ikiliğin kendisini

---

iki açıklamada güttüğü yola ve fikre göre münakaşa etmesini bilmek." Eflatun, *Sofist*, MEB, 1988, çev. Mehmet Karasan, s. 92-93. (ç.n.)

irdelememiz gerekir. Şeyin kendinden farklı olduğu üçüncü bir anlam vardır: Kendinin kendiyle farkı, başka bir anda, kendine göre, oluş olarak ya da başkalarına göre, görelilik olarak değil, ama her değişimin dışında, aynı anda, kendine göre ortaya çıktığında bu anlam söz konusudur.

III. Bileşim

Görüyoruz ki bir şey değişirse, artık bu değişimde kaybettiği şey değildir, o değişirken kaybedebildiği şey değildi. Ama olma ile olmamanın karışımının ikinci figürü o kadar açık değildir. Şeyin olduğu her şey hakkında, bir anlamda onun bu olmadığını söylemek zorundayız; bütün yüklemleri hakkında, onları muhafaza etse bile, bir anlamda onlara sahip olmadığını söylemek durumundayız. Yüklemlerin göreliliğinin apaçıklığı bunların söylenmesi gerektiği konusunda bizi temin eder. Ama hâlâ yüklemin göreliliği ilkesini anlamak gerekmektedir. Bir şeyin her yüklemi neden ona sadece ifade ettiği şeyin bir derecesini verir? Öyle ya, şey ancak "belli bir ölçüde" ne ise o olduğundan, diğer şeylerden daha çok ya da daha az öyle olacaktır. O halde özne ile yüklemin *ikiliğine* kadar, *bileşim* (composition) adı verilen üçüncü çok figürüne kadar gitmemiz gerek.[1]

[1] O halde varlık dereceleri felsefesi, bir bileşim ve karışım felsefesine Giriş olacaktır. Başka bir perspektif mümkündür; bu perspektif, tersine, karışımı varlığın sınırlandırmasıyla açıklayacaktır. P. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas* (1940) (Aziz Thomas'ın felsefesinde katılma/pay alma) başlıklı temel eserinde, Ortaçağ'da "Platonculuklar"ın genelde iki sistem halinde organize edildiğini gösterir: Bunlardan biri *sınırlandırmaya* dayanır (pay alan, sınırlı biçimde, İlkinin tümden ya da –bu terimin Platoncu olmayan anlamında– sınırsız biçimde olduğu şeydir); ikincisi *bileşim*e dayanır (pay alan, olduğu şeyi, kendiliğinden öyle olan başka bir şeyden alır ve ta *Timaios*'a kadar götürülebilecek özdeyiş işte burada geçerlidir: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur: Ne alınırsa, alıcının tarzına göre alınır*). Bu iki pay alma formülünden hangisinin daha tatmin edici olduğu konusu tartış-

*Bileşim*le ne anlamalı? Henüz bileşimi neyin mümkün kıldığını ya da son bileşimin ne olduğunu kendimize sormuyoruz: Bu sorular hemen ele alınmayacak kadar zor. Şunu saptamakla yetiniyoruz: Önceden olduğu her şeyi söylemiş olmak için, kendisini bize açığa vuran şeyi, fenomeni adlandırmak yetmez; o sadece bu ada tekabül eden şey değildir, başka şeydir de. Bu basit açıklamayla, şeyden, onu *dışarıdan* farklı kılabilecek (bu ister aynı şeyin, başka bir andaki hatırası ya da beklentisi olsun, ister onunla karşılaştırılabilecek her şeyin çeşitliliği olsun) her şeyi uzaklaştırarak, yüzümüzü şeye dönüyoruz. O zaman bile, şeyde, bizzat kendisi ile olduğu şey arasında bir fark ortaya çıkacaktır. *Parmenides* (oluştaki ikilik) ve *Theaitetos*'taki (sabitlikteki oluş) paradokslardan sonra *Sofist*'teki paradoks budur (aynıdaki fark).

Platon, *Sofist*'te şunu sorar: Tek bir şeye nasıl birçok isim verilebilir?

> O halde bir ve aynı şeyi nasıl olup da bir isimler çokluğuyla belirttiğimizi açıklayalım. (...) 'İnsan' dediğimizde, bildiğin gibi, ona birçok adlandırma yükleriz. Ona renkler, biçimler, büyüklükler, kötülükler ve erdemler atfederiz: tüm bu adlandırmalarla, binlerce başkasıyla olduğu gibi, onun sadece insan olduğunu değil, aynı zamanda iyi ve sayısız başka nitelikleri olduğunu doğrularız (*ou mónon ánthrōpon autòn eînaí phamen, allà kaì agathòn kaì hétera ápeira*)." (*Sofist*, 251 *ab*)*

---

malıdır (bkz. Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*).

* "O halde şimdi şunu açıklayalım: Nasıl oluyor da, tek ve aynı bir şeyi birden çok isimle belirtiyoruz? (...) Bildiğin gibi, 'insan'dan söz ettiğimiz zaman, ona birçok ad vererek yaparız bunu. Ona renk, şekil, boy, kusur, erdem atfederiz. İmdi, bütün bu ve buna benzer binlerce başka yüklemde, biz, yalnızca insanın varlığını onaylamakla kalmayız, aynı zamanda, iyinin ve sınırsız sayıda başka sıfatların varlığını da onaylarız." Platon, *Sofist*, Sosyal, 2000, çev. Cenap Karakaya, s. 91. (ç.n.)

Fakat buradaki zorluk tam da zorluğun nerede olduğuyla ilgilidir. Zira Platon bir ile çokun ittifak etmesiyle birçok zihnin içine düştüğü kargaşadan ironiyle söz ederek sözlerini devam ettirir. Peki, sorun burada değilse neredediṙ Şöyle yorumlamayı denerler: Tek bir şeye birçok isim verme konusunda güçlük yaşayanlar, henüz varlığın çeşitli anlamları olduğunu kavrayamamış insanlardır: "Var/dır"ın kimi kez *varoluş* ("insan vardır"), kimi kez *aynılık/kimlik* ("insan insandır"), kimi kez de basit *yüklemleme* ("insan iyidir") anlamına gelebildiğini görmezler. Platon, *Sofist*'te, koşacı (ya da ilişki olarak varlığı) keşfedecektir. Aynılık belirten önerme ile sentetik önermeyi ayıran şeyi aydınlatarak, *yargı felsefesi*ne hayat verecektir. Fakat gene de şunu soracağız: İlişki olan varlığın keşfi Platon'un burada alay ettiği kişilerin dediğine gelmez mi? Ve Platon onlara, aynılık belirten yargı ile sentetik yargı arasında kurdukları karşıtlığın fazla basit olduğunu söyleyerek itiraz etmez mi?

a) Öncelikle, bu metnin anlamının koşacın icadında; söylediklerimizin neredeyse tamamı "mutlak mânâda anlaşılan" çelişki ilkesine uymaz, dolayısıyla konuşabilmemiz için bu ilke "esnetilmelidir" şeklindeki açıklamada yatması mümkün değildir. Bu icat ve bu açıklamayla, ancak totolojide rahat edenlere kolaylık tanımalıyız. Her yerde *heteroloji* peşinde koşmak, bu ilkeye göre konuşmadığımızı kabul etmektir tam da. Ve bir kez daha, bu ilkeyi başka türlü ("daha az katı" biçimde) anlamak gerekir, aksi takdirde konuşamayız demek hiçbir işe yaramaz. Zira burada "tartışmacılar"ın reddettiği şey, yüklemleme eylemi ya da bu eylemin zorunluluğu değil, onun meşruiyetidir. Hakiki yargılar sentetiktir, ama sentetik yargı mantığın izin verdiğinden daha fazlasını söyler. O halde *sentetik yargı nasıl mümkündür*?

b) Peki, Platon ne yapar? İlkinin yanında ikincisine yer açmaya çalışarak, aynılık belirten yargılarla sentetik yargılar arasındaki bu karşıtlığı pekiştirir mi? Görünüşe göre tam tersi yolu tutar. Bu karşıtlığın tesis edildiğini düşünmek şöyle dur-

sun, onu yüzeysel bulur ve onun üzerinde temellenen felsefenin gülünçlüğe mahkûm olduğuna dikkat çeker (*Sofist*, 252 *b*)* Ne bakımdan gülünç diye sorar Theaitetos Yabancı'ya. O da şöyle cevap verir: Sentetik yargının gayrimeşru olduğuna hükmeden kendini çürütür. Bu kuşkusuz, sentetik yargıların imkânsızlığı teorisinin de sentetik yargılardan oluşacağı anlamına gelmez.[1] Öyleyse itiraz doğru gibi görünse de yanıltıcı olacaktır. Kuşkusuz, heterolojiyi yasaklayan savı savunan kişi, onu dile getirmek için, mahkûm ettiği şeyi yapmak zorundadır; ama onu bu yüzden eleştiren kişi de kendini gülünçleşmekten kurtaramaz, zira o da yargının iki türünün ayrılmasına dayanmaktadır, öyle bir ayırım ki eleştirilmesi gereken savı destekler. Gülünçlük başka yerde, bizzat bu ayırımda olabilirdi, *sanki totoloji kendinde heterolojik bir şey barındırmıyormuş gibi*. Birin, birden başka şey olmasının imkânsız olduğunu savunurlar. O halde, insan yalnızca insan olabilir, başka bir şey değil, aksi takdirde bir çok olurdu. Ama tam da insan zaten iki şeydir: O insandır ve o birdir. "İnsan insandır" dediğimde, kesinlikle onun birliğini doğrulamam ya da onun birliği onun insanlığına eklenmez, bu birlik ona çıkagelir. İnsan için bir olmak, zaten insandan başka şey olmaktır. Başka bir deyişle, insan için, insan olmak, birden başka şey olmaktır, dolayısıyla *çok*

* "Ama gene bunlar, bazen her şeyi bir araya topluyor, bazen de ayırıyorlar. İster her şeyi, birlikte bir araya getirsinler, ister bir'den sayısız çokluğu yeniden ayrıştırsınlar ya da bunları belirli öge gruplarına ayırsınlar ve yeniden bir araya getirsinler, isterse değişim içindeki bu olayların bir arada ya da art arda olduğunu söylesinler, bunun hiç önemi yok, eğer bireşime hiçbir varlık katılmamışsa onların söylediği her şey sıfırdır, geçersizdir. (...) Dahası bu kişiler, kendi bilme yöntemleri açısından da en gülünç durumlara düşerler. Çünkü onlar, herhangi bir şeyi, bir başka şey olarak, bir başka şeyin durumuna katılması aracılığıyla göstermeye katlanmak istemezler", çev. Ömer Naci Soykan, *age.*, s. 599-600. (ç.n.)

[1] Bkz. Taylor: "Böyle bir yargıda bulunmadan "sentetik yargı"nın imkânını inkâr bile edemezsin. "Sadece aynılık belirten önermeler doğrudur" önermesinin kendisi bir aynılık belirtmez (*Platon*, s. 387).

*olmak*tır. Netice itibarıyla, eğer insan insansa, insandan daha fazlasıdır, birçok şeydir. Ama bu fazladan varlığın neticesi daha az varlıktır. Onun varlığını basit insanlığının ötesinde arttırarak, ona başka hususiyetler ekleyerek, ondan bir şeyi geri çekip alırız. Genel ifadeyle, şey, kendinden daha fazla olduğundan, artık kendisi değildir, aynılığına/kimliğine, içkinliğine değin bir bölünmeden etkilenmiştir.[1]

Bundan ötürü, bileşimde, çokun sebebini, önceki figürleri izah eden şeyi buluruz. Nasıl ki oluş kusurluluğu (ya da varlık derecesini) gerektiriyorduysa, aynı şekilde kusurluluk da bileşimi gerektirir. Eğer kendini bize açığa vuran şey basit olsaydı, mutlaka neyse o olurdu. Eğer şey yalnızca bir şey olsaydı, tamamen öyle olurdu.

IV. Çok

Bu analizin sonucu nedir? Platon'un fenomen hakkında söylediklerini anlamak, Platoncu *thaumastón*'u oturtmak gerekiyordu. Kendini bize gösteren şeyden bahsettiğimizde, asla onun hakkında söylediklerimizle yetinemeyiz, zira şu ya da bu şekilde, şey gizlenir. Platon'un dilinde söylersek: *Aynı* daima aynı zamanda *başka*dır. Fakat bu kadar genel bir önermeyle kalamazdık, zira güzel ve zor olanın farkında olmak yetmez, aynının bize kendini bir başka olarak *nasıl*, *hangi anlamda*, *kaç biçimde* gösterdiğini incelemek gerekir. İşte bu nedenle aynının bu başkalığını bölümlere ayırmak, derecelendirmek ve belli sayıda Platoncu ayırımı sıraya koyup birbirine bağlamak lazım geliyordu. Böylelikle aynının kendisine göre başkalığıyla kendinden başkaya göre başkalığının karşılıklı hale geldiği bir noktaya varırız. Aynı kendinden bir başkadır. Sadece yaşlana-

---

[1] Yeni Platoncuları büyüleyecek olan, *eklemek, çıkarma demektir, fazlalık bir eksikliğin göstergesidir* şeklindeki yasanın hüküm sürdüğü bu alanı keşfetmeye olanak tanıyan, *ölçü*nün anlamlarının hiyerarşisidir (bkz. II. bölüm).

nın yaşlı olmaması, büyüğün aynı zamanda küçük olması değil, insanın insandan başka bir şey olması da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bu son başkalık –şeyin *içsel* farklılığı, aynılığındaki iç farklılık– bizi aynının ve başkasının başkalığına, sözgelimi "insan", "iyi", "büyük" ve benzerlerini ayıran *dışsal* farka götürür. Kendinden başka olmak şimdi başkasıyla aynı olmak anlamına gelir. Eğer aynı başkaysa, sebebi onun başkalarıyla aynı olmasıdır ve başkalarının da onunla aynı olmasıdır. Büyük olan, ona mahsus insan, insan-olaya bir sürü başka şeyle paylaştığı bir büyük-olma ekler. Böylece *çok kavramı*na ulaşırız. Platon'da *tà pollá* [çok] ifadesinin yan anlamı nedir? Çoğu kez, iki anlama referansta bulunur: *Çokta bir*, *birde çok*. Bir yandan, çok, bizi kendileri bir birliğe sahip olan terimlerin çokluğu fikrine götürür (Eukleides'in sayı tanımına göre, *plêthos monádōn* [birliklerden oluşan çokluk, birlikler çokluğu]). Öte yandan, birlik yokluğu ya da eksik birlik fikrine, bir şeyin veçhelerinin çokluğuna, yani sonuç olarak mümkün bir bölünmeye götürür (bu da Aristoteles'in tanımı olacaktır). Böylece, Sokrates'in *Parmenides*'te (129 *c*)* verdiği örnek uyarınca: Sokrates, Pythodoros'un evinde toplanmış yedi kişiden biridir ama bunun yanısıra Sokrates'e içkin çok da –sadece fiziksel açıdan da olsa (sol taraf ve sağ taraf vb.)– kolayca ortaya çıkartılabilir. Öncelikle, Sokrates birçok arasında birdir, ama ikinci olarak tek bir şeyden ziyade birçok şeydir. Tam da Sokrates, bir ögenin bir kümeye ait olması anlamında bir çoğulluğa ait olduğundan, bir çoğulluk da Sokrates'e aittir. Birçok arasında bir olan her şey,

* "Biri cinslerin ve türlerin kendilerini, kendi içlerinde böyle karşıt şeyler olarak ortaya koyup gösterirse şaşmaya değer, ama beni çok olarak göstermek istendiğinde, sağımın başka, solumun başka, önümün, arkamın başka, üstümün, altımın başka olduğunu –çünkü çokluktan pay aldığımı düşünüyorum–; beni tek şey olarak göstermek istendiğinde de yedi kişi olan bizlerden bir olan benim, birden pay alan bir insan olduğumdan ötürü bir olduğumu söyleyerek, beni hem bir hem de çok şey olarak gösterirse şaşacak ne var?" çev. Saffet Babür, *age.*, s. 33. (ç.n.)

birçok olmalıdır. Nedenini anlıyoruz: Kümeye ait olmak için, öge diğer ögelerle birlikte ortak hususiyetlere sahip olmalıdır. Bu hususiyetler onda ve diğerlerinde ortak oldukları için, ona mahsus değildirler, bu nedenle onun içsel çeşitliliğini ele verirler. O halde şunu aklımızda tutalım: Birçok olmak, birden çok olmaktır ve aynı zamanda birden az olmaktır.

Eğer bu durumun gerektirdiği ayırımları yapmayı ihmal edersek, bunun nasıl basit sözlere yol açtığını gördük (her şey dönüşür [oluştadır], her şey görelidir). Kendi başına *diaíresis*'in [bölme/ayırım/birbirinden alma] zorunluluğunu anlamanın, yani bu zorunluluğun bizzat çok konusunda nasıl formüle edildiğini görmenin vakti geldi. Platon bu işlemi *Philebos*'un (14 *c*- 18 *d*) asli bir bölümünde gerçekleştirir: Burada Sokrates şaşırtıcı bir şeyden, aslında bizzat *thaumastón* ilkesinden bahseder:

> Birin birçok olması ve birçokun bir olması gerçekten de aşkınlık verici bir savdır ve iki formüle de kolayca itiraz edilebilir (*hèn gàr dḕ tà pollà eînai kaì tò hèn pollà thaumastón lekhthén*, *Philebos*, 14 *c*).*

Muhatabı Protarkhos ona neyi kastettiğini sorar. Bu sav şunu mu beyan ediyor: "Ben Protarkhos, doğası gereği bir (*héna gegonóta phúsei*) olsam da gene de birbirine karşı birçok benim (*polloùs eînai pálin toùs emè kaì enantíōs allḗlois*), örneğin uzun ve kısa, ağır ve hafif ve bu tür binbir başka karşıtlık?" Bu beyanda *Parmenides* ve *Sofist* tarafından ipliği pazara çıkarılan akıl oyunlarına başvuran yersiz muhakemelerle yeniden karşı-

* "Sokrates - .... Gerçekten; çok, birdir, bir çoktur demek hayli tuhaftır ve bu düşüncelerden birini ortaya atana karşı çıkmak da, çok kolaydır. Protarkhos - Acaba bunları söylemekle, örneğin benim, Protarkhos'un, özde bir olduğum halde, bende birbirine karşıt birçok benlikler bulunduğu; aynı adamın hem uzun, hem kısa boylu, hem zayıf, hem şişman ve buna benzer birçok durumlarda bulunabileceği savını mı söylüyorsun?" çev. Sabri Esat Siyavuşgil, *age.*, s. 19. (ç.n.)

laşırız). Kesinlikle hayır diye yanıt verir Sokrates. Gerçek zorluklar başka yerdedir, *başka birliklere* dayanırlar. Böylece "bir ve çok problemi"nin, onu ortaya koyan herkesin ortaklaştığı doğru düzgün bir tanımının olmadığını anlarız, öyle ki yalnızca önerilen çözümler farklı olacak ve felsefeler arasında farklılık yaratacaktır. Zira, Sokrates'in burada sorduğu gibi, bir ve çokun tasavvur edilmesi kolay olmayan aynılığından söz edildiğinde, bir adı altında ortaya konan nedir, çok adı altında ortaya konan nedir? Ayrılık daha problemin koyuluşunda başlar. Oysa, der Sokrates "araştırmanın, keşfin ve öğretimin" *iki yolu* vardır. Tanrıçanın Parmenides için açığa vurduğu iki yoldan farklı olarak, her ikisi de uygulanabilirdir, ama ikisinden sadece biri bize tanrılar tarafından açımlanmıştır. "Daha güzel yol yoktur ve olamaz." Ya çoğulluktan birliğe *bir kerede* atlanıyor ya da aracılardan (*tà mésa*) geçerek derece derece ilerleniyor. Ya çoktan bire *eristikôs* [tartışmalı biçimde] geçilecek ya da bu *dialektikôs* [diyalektik biçimde] yapılacak (*Philebos*, 17 *a*)."*

Öncelikle şunu anlayalım: Burada iki yol söz konusu, aynı yolda yürümenin iki şekli değil. Fark, hızlı ya da yavaş geçmekte değil, çabucak yürümek ile ihtiyatlı yürümek arasında değil. Başka bir deyişle, iki durumda da aynı birliğe varılmaz ve yön, başlangıç noktasına göre tayin edilmez. Netice itibarıyla, çokun tasavvur etmenin de iki yolu vardır, öyleyse *diyalektik* çok kavramı ile *eristik* çok kavramını neyin ayırdığını sormalıyız.

Platon'un bizi saptırmaya çalıştığı yolda, karşımızda öncelikle çoku buluyor ve hemen *çokun biri*ni doğruluyoruz. Fakat çokun birini doğrulamak ne anlama geliyor? *Çok birdir* demek *sadece bir çok var* (çokun birliği) ve *çok olmanın sadece bir anlamı*

---

* "İşte tanrılar, dediğim gibi, bize bu araştırma, öğrenme ve birbirimize öğretme sanatını bağışlamışlardır. Ama bugünün bilgeleri bir'i rastgele, birçok'u ise zamanından önce ya da sonra buluveriyorlar ve birlikten sonra hemen sonsuza geçiyorlar. Böylece, ortadaki sayıları atlıyorlar. Zaten, diyalektik yasalarına uygun tartışmayla su götürür tartışma arasındaki fark da budur." *agy.*, s. 23-24. (ç.n.)

var (çokun tekanlamlılığı) demektir. "Çok" dendiğinde, her şey söylenmiştir, olan her şey (*hèn tò pân*) söylenmiştir. Bunun için de, sadece tek bir çokluğun olması, çok olmanın tek biçiminin olması gerekir. Platon'un bizi yöneltmek istediği yolda ne yapıyoruz? Çokun birini doğrulamaktan hemen geri duruyoruz.

> Nasıl ki herhangi bir birliği ele alınca, gözlerimizi hemen sonsuzun doğasına (*ep apeírou phúsin*) değil, ama belli bir sayıya (*epi tina arithmón*) çevirmeliyiz, demiştik, aynı şekilde ve tersine, önce sonsuzdan başlamak zorunda kalınca da, hemen birliğe geçivermemek, ama bu sefer düşünceye belirli bir çoğulluk sunan bir sayıya gitmek ve ancak bütün kümeyi tükettikten sonra nihayet bire varmak gerekir. (*Philebos*, 18 *ab*)

Eğer hemen çokun birliği doğrulanmazsa, bu konuda önce ne söylenir? Elbette, *çokun çoku* doğrulanır, hemen bire geçmekten sakınmanın tek yolu budur. Bu sefer de, *çokun çoku*nu doğrulamak ne anlama gelir acaba? Tabii ki *çoku kendisiyle* özdeşleştirmek ("çok çoktur" demek) değildir söz konusu olan, ki bu tam da ona hemen bir birlik atfetmek olacaktır, bunun yerine *çokun kendisinin çok olduğunu* kabul etmek gerekir. Sözü edilen çok *ápeiron*'dur [sınırsız, belirlenemez olan], ona yüklenen çok, sayıdır, belirli niceliktir, *tà pollá* ifadesiyle yetinmek, çeşitlilikten tekbiçimli ve monoton bir anlayış yapmaktır. En güzel yolda ilerlemek için, onun yerine şu ifadeyi koymak gerekir: çoklar, çokların çokluğu. Ama eğer birçok çok varsa, çok olmanın da birçok yolu vardır ve bütünlük felsefelerinin kolaylıkları bizden esirgenir.

Şimdi de iki yolun birbirinden uzaklaşmasını neticeleri bakımından irdeleyelim. İkinci yolda –diyalektik yolda–, baştaki çokta birçok bütünlük/küme ayırt edebilmek için onu bölerek başlarız. Ama çoku bölmek, onun bir parçasını bir yanda, geri kalanını diğer yanda toplamaktır, aynı karakteri (*sēmeîon*; bkz.

Philebos, 24 *e*)* içeren şeyleri solda veya sağda bir araya getirmektir. Böylece kendisinden hareket edeceğimiz çok –belli sayıda çokluğa bölünmüş çok– artık kesinlikle saf bir çokluk değildir, bu karışık bir çokluktur, içine birliğin sokulduğu, kendisiyle birlikte sınırlamalar, hudutlar, ölçüler getiren bir çokluktur (bkz. *Parmenides*, IV. hipotez, 158 *d*: "Birden başka şeyler hem birle, hem de kendileriyle ortaklığa sahip; ve görünüşe göre, buradan doğuyor onlar da, onlara karşılıklı sınırlama getiren (*péras pròs állēla*) bu fazladan yabancı (*héterón ti*)."** Böylece neden (eristik) birinci yolu tutabileceğimizi de anlıyoruz. Bu yol, çoku kendinde düşünmeye, saf bir çokluk tasavvur etmeye çalıştığımız yoldur. Daha çok birçok kez karşılaştığımız bir önyargı çıkıyor gene karşımıza. Birden ayrı saf bir çokta, belirli ve sınırlı çokta olduğundan daha fazla çeşitlilik olacaktır (tıpkı her ataletten arî bir oluşta daha fazla hareketlilik olacağı gibi). Bununla birlikte, yalıtmaya çalıştığımız çok tam da hemen birleşen çoktur, halbuki diğer çok, yani birliğin karıştığı çok, o kadar kolay bire indirgenmez, bir olarak kavranmadan önce kendi iç çeşitliliğini açındırmak zorundadır.

Çoku kendine has doğası bakımından düşünme kaygısı övgüye layıktır. *Çok olmanın ne olduğunu* anlamak istememizden daha doğal ne olabilir? Zaten baştan beri bizi meşgul eden problem budur. Ama neden çokun doğasının kendisini bize

---

* "Sokrates: Şimdilik, bütün sonsuz olan şeyleri gözden geçirerek, işi uzatmadan, acaba sonsuzluğun şu ayırt edici niteliğini kabul edebilir miyiz? Protarkhos - Hangi nitelikten söz ediyorsun? Sokrates - Bizce daha az ve daha çok, yeğin ve yavaş, fazla ve buna benzer başka durumlara gelebilecek her şeyi, sonsuzlar türüne sokarak, bir tek şeymiş gibi toparlamamız gerek. Nitekim daha önce, birçok türe ayrılmış olan şeyleri, elimizden geldiği kadar bir araya getirmek ve onlara herhangi bir birlik damgası vurmak gerektiğini söylemiştik, anımsıyorsun, değil mi?" çev. Siyavuşgil, *age.*, s. 38-39. (ç.n.)

** "Bir'den ayrı nesneler için Bir'den ve kendilerinden pay almaları söz konusu oluyor ve görüldüğü gibi, onların içinde birbirlerine göre bir sınır oluşturan başka bir şey oluşuyor". çev. S. Babür, *age.*, s. 88. (ç.n.)

birden ayrılmış izole çokta açığa vuracağını düşünüyoruz? Çokun kendisini düşünme tasarısı ilan ediliyor, ama daha başta, doğası ve anlamı konusunda önyargı var, zaten ne olduğu biliniyor (kavranmak için, ondan ayrılması gereken birin karşıtı). Kendinde çok *kaos*tur, oysa *intizamlı çok* zaten artık çok değildir, zira zıddına boyun eğmiştir. O halde, çokun çok olmak için bire ihtiyaç duymadığı baştan bilinmektedir. Ama bu yolun götürdüğü sonucun hemen yıkacağı bir önyargıdır bu. Bunun ispatı *Parmenides*'in VIII. hipotezinde bulunur. Düşüncemizden biri kaldırırsak ne olur diye sorar Platon. Geriye elimizde bir olmayan kalır, *birden başkaları.* Ama, çok büyük bir soyutlama çabasıyla, bire yapılan –olumsuz bir referans da dâhil– her referansın dışında bu başkalarını tasavvur etmek istiyoruz. (VIII. hipotezi IV. hipotezden ayıran budur). Bu durumda, birçok olmak ne birden fazla olmak ne de birden az olmak anlamına geliyorsa, birçokları nasıl tasavvur edeceğiz? Bu *başkaları* farklı olmalıdır (yoksa birleşirler), ama (birden değil) *birbirlerinden* farklı olmalıdırlar. Bununla birlikte, karşılıklı farklılık bunların her birine ayrı bir terimin aynılığı veriyor gibi görünür (sanki gerçekten "bunların her biri" diyebilirmişizcesine). Oysa onlara bu aynılığı ya da kendiyle birliği yüklemekten geri durulmalıdır, çünkü birin çok üzerindeki tahakkümünü askıya almaya çalışıyoruz. O halde bu aynılık görünüştedir ve onu takiben, sayı, eşitlik ve eşitsizlik, nihayet sınır da. Ama bir adım daha atmalıyız. Karşılıklı başkalık nedeniyle her bir *bir* gibi görünür; ama bu başkalığın kendisi, ancak bu görünüş sayesinde bir çoğulluğun ve bir başkanın farkı olarak görünür. Bu birlik görünüşü dağıldığında, gördüğümüzü sandığımız bu başkalık da yok olur. Dahası görünüş gerçeklik için değil, bir başka görünüş için dağılır gider. O halde başkalık nihayetinde aynılık kadar hayalîdir, çok da bir kadar görünüştedir.

Sonuçta perspektife uygun bir tabloda olduğu gibi, uzaktan her şey orada bir birlik oluşturuyor gibi görünür ve tabloya

aynılık ve benzerlik görünüşü katar. Ama yaklaşana her şey çok ve farklı görünür ve bu fark simulakrı (*tôi toû hetérou phantásmati*) ona çeşitlilik ve benzemezlik görünüşü verir. (*Parmenides*, 165 *cd*)*

Böylece ilk yolun özelliklerini saptayabiliriz: Orada kendinde çoku düşünmeye çalışıyoruz, çoku sayıya göre bölmeyi reddediyoruz. Ama çoku her birliğin dışında, onun çokluğunu bozacak her şeyden arî olarak tasavvur etme yönündeki bu çaba şu sonuca varır: *Çok birdir*, hem homojen hem tektir. Onu bire göre düzenlemeden kendinde düşünmek, ona tekin yalnızlığını bahşeder, bu aynı zamanda onu saflaştırır, ona homojenin aynılığını verir. Böylece bu yol bir başarısızlığa, eristiğin umutsuzluğuna çıkar: Çoka dair söylenen birlik hakikatten yoksundur, o, birlik görünüşüdür; aynı zamanda, bir olduğu söylenen bu çok hakikaten, saflığı içinde düşünülen, özünde izole edilen *çok* değil, uzaktan görüldüğünde çokmuş havası yaratan şeydir.

İşte eristik yol budur. Diğer yola, en güzel olana gelince, o diyalektiğin yoludur. Ama o yola girmeden önce, diyalektik hakkında öğrendiklerimizi bir araya toplamak yerinde olur. Diyalektik bize önce soru sanatı olarak göründü, sonra ayırımlar yapma sanatı olarak, şimdi anlıyoruz ki bu iki sanat birdir. Zira sorulması gereken sorular ayırımlara dayanır: Tek bir isim için kaç anlam vardır? Bir cinste kaç tür vardır? vb. Eristik de sorulara ve cevaplara yol açar, ama onunla diyalektik arasındaki farkı oluşturan, ayırım sanatıdır (bkz. *Devlet*, V, 454 *a*).** *Devlet*

* "Tıpkı uzaktan bakan birine hepsi tek bir şey gibi görünen gölgeler gibi; hepsi tek bir şeymiş gibi, benzer görünmektedirler. [...] Ama yaklaşanlara hem çok hem başka görünürler ve bu başkalık görünüşü yüzünden de hem kendi kendilerinden başka yapıda hem de kendi kendilerine benzemez görünürler." çev. Saffet Babür, *age.*, s. 102. (ç.n.)

** "Çünkü, birçokları zorla giriyorlar tartışmaya. Tartıştıklarını sanıyorlar. Oysaki yaptıkları tartışma değil, çekişmedir. Neden dersen, bir meseleyi ayrı ayrı yönleriyle ele alıp inceleyemezler. Karşılarındakinin tersini söylemek için kelimelere takılırlar. Tartışmak değil, hır çıkarmaktır

Adamı'ndaki bir bölüm genel formüllere has bu ayırım ilkesini derleyip toparlar. İnsanların çoğunun hatası yalnızca benzer olanları aynılaştırmak ve tersine yalnızca benzemez olanları ayırmaktır. Tam tersini yapmak gerekirdi. Platon bize sanki şunu söyler: Benzerliğin aşikâr olduğu yerde, *farkı ara*; farklılığın açık olduğu yerde de, *benzerliği bul*.

> Öyleyse iyi kural şu olacaktır, belli sayıda şey arasında belli bir ortaklık fark edince, bu ortaklık içinde, türleri (*eídē*) teşkil eden bütün farklılıkları ayırt etmeden onları bırakmamak ve bir çokluk içinde her nevi benzemezlik görünce de, bunların gizlediği bütün akrabalık çizgilerini tek bir benzerliğe kapatmadan ve onları bir cinsin (*génos*) özünde kuşatmadan/toplamadan önce ondan yılmamak ve vazgeçememek. *Devlet Adamı*, 285 *ab*)

Bir gelenek Elealı Zenon'u diyalektiğin babası yapar. Onun muhakemesinin, *Parmenides*'in başında, Sokrates tarafından, *Sofist* ve *Philebos*'ta eristiğe yöneltilen aynı sözlerle bertaraf edilmesi dikkat çekicidir.* Bu diyalog başladığında, Zenon konuşmacıların dinlemek için geldiği eseri okumayı yeni bitirmiştir. Platon'un bu muhakemeyi bize aktarmakta fayda görmediğini kaydedelim. Sokrates'in yaptığı ve Zenon'un aşağı yukarı onayladığı yorum sayesinde, onun *sonucunun* ve *niye-*

---

bu." Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür, 2010 (20. basım), çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, s. 155. (ç.n.)

* Sokrates: "Bununla ne demek istiyorsun Zenon? Varolanlar çok şeyse, aynı şeylerin hem benzer hem de benzemez olmaları gerekir, bu da olanaksızdır; çünkü benzer olanların benzemez, benzemez olanların benzer olmaları olanaksızdır, böyle diyorsun değil mi? Öyle demiş, Zenon. Demek benzemez olanların benzer, benzemez olanların benzer olması olanaksızsa, çok şeyin varolması olanaksızdır değil mi? Çünkü çok şey varolsa olanaksız şeyler ortaya çıkıyor. O halde senin tanıtlamanın demek istediği, bütün söylenenlere karşı, çok şeyin varolmadığını savunmaktan başka bir şey değil..." *Parmenides* 127 *de*, *age.*, çev Saffet Babür, s. 30-31. (ç.n.)

tinin ne olduğunu biliyoruz sadece. Zenon'un argümanlarının her biriyle (*lógoi*) ispatladığı şey, çokun olmadığıdır (*hōs ouk ésti pollá*). Zenon'u bu tanıtlamayı açmasının sebebi polemiktir, çünkü Parmenides'in muarızlarının öne sürdüğü ("eğer çok varsa" ya da gene "eğer bunlar birçoksa") ve üstadının hipotezine karşı çıkardıkları ("eğer bir varsa" ya da gene "eğer bir mevcutsa") hipotezin bir çelişkiye götürdüğünü (zıtları aynı özneye yüklemek gerekecektir) göstermek ister. Zenon'un bunu nasıl yaptığını bilmiyoruz. Belki Platon işin aslının bu olmadığını düşünür, belki onun argümanını atlayarak dikkatimizi polemiğin başındaki varsayıma çekmek ister. Zenon'a göre iki hipotezin hasım olduğu açıktır, aralarından birini seçmek gerekir. Ya birdir, ya çok. Böylece Zenon bir ve çoka dair, onları rekabete sokan, rakip yapan bir anlayış oluşturur, sanki ikisinden birine varlık atfetmek diğerinden varoluşunu alacakmış gibi. Eğer ona göre, birini olumlamak diğerini reddetmek değildiyse, nasıl olur da Zenon, çok hipotezini zayıflatmanın bir hipotezini güçlendirdiğine inanabilir? Demek ki Zenon'un diyalektiği çokla birin rekabetine dayanır. Fakat *Parmenides*'te diyalektiğin dönüşümüne şahit oluruz. Zenoncuyken Platoncu hale gelir ve Platon bu görevi Parmenides'e tevdi eder (belki ironi yapmaktan ziyade yakın zamanlı bir hatayı hep daha eski bir hakikatin çürütülmesi olarak gören kendi âdeti uyarınca böyle davranır). Parmenides, Sokrates'e argüman (*lógoi*) sanatını icra etmesini, bunun için de Zenon'un bir örneğini verdiği yöntemi izlemesini salık verir. Ama iki değişiklik getirir: 1) Ondan ne çıktığını görmek için düşünülen şeyin varolduğunu varsaymak yetmez, varolmadığını da varsaymak gerekir (135 *e*); 2) Varsayılan şeye göreli neticeleri çıkartmak yeterli değildir ("Çok varsa, bundan onun için ne sonuç çıkar?"), geri kalanına ilişkin neticeleri de incelemek gerekir (Bundan çok olmayan şey için ne sonuç çıkar?). Bu iki yenilik basit bir inceltmeden ibaretse, Platoncu diyalektik Zenoncu diyalektiğin kızı olacaktır. Fakat, iki diyalektik birbirine benzediğine göre, farkı araştırmalıyız.

1) Zenon bir hipotez öne sürer (*ei pollá esti tà ónta: eğer şeyler birçoksa*)* ve bundan ne sonuç çıktığını sorar. Ama bundan ne çıktığını varsaymış olduğu şey için, çok için, araştırmakla kalır, bu birçokların ötekisi olan bir için bundan ne sonuç çıktığını irdelemeyi ihmal eder;
2) Zenon bu neticelerden ("Onlar benzer ve benzemezdirler" vb.) bir sonuç çıkarır: *Yokturlar*, olmaları imkânsızdır. Ama bu sonuçtan hareketle yeni bir hipotez ortaya atmaz ("eğer çok yoksa").

Zenon hipotezin neticeleriyle çokun ötekisi için ilgilenmez: Çünkü onları zaten bildiğini düşünür ve onlar hakkında peşin hükümlüdür. Ona göre, çokun varlığı birin var-olmadığını içerimler. Ama bu araştırma yapılsaydı, belki de *çokun olumlanmasının* neticesinin *biri olumlama zorunluluğu* olduğu keşfedilecekti. Dahası, Zenon tersi hipotezle ilgilenmez. Ona göre, çokun var-olmamasının bizi birin varlığına götüreceği kendiliğinden açıktır. Ama bunu yapsaydı, belki de *çokun olumsuzlanmasının biri olumlamanın imkânsızlığına* götüreceğini fark ederdi.

Platoncu diyalektikle birlikte, demek ki Zenon'un dünyasından çıkarız. Çok hakkında ne kadar mümkün anlayış varsa, o kadar da diyalektik olduğu söylenebilirdi. Fakat, gördüğümüz üzere, onu düşünmenin en az iki yolu vardır: Ya onun olumsuzlanması birin olumlanmasını mümkün kılar ya da olumlanması birin olumlanmasını zorunlu kılar. Şimdi geriye, *çokun olumlanmasının birliğin olumlanmasını* içerimlediği yolu izlemek kalıyor.

* "Varolanlar çok şeyse" 127 *d.* (ç.n.)

Bölüm IV

PLATONCU ARGÜMAN

Diyalektikçi, çoktan bire ölçülü bir ilerleyiş içinde farkları ortaya çıkarmayı bilen kişidir. Ayırmak ve yeniden birleştirmek için nasıl yol alacaktır? Bu bakımdan, girdiği dolambaçlı yollarda en büyük sabrı gösterdiği için en örnek teşkil eden diyalog kuşkusuz *Devlet*'tir. Sohbet boyunca, konuşmacılar farkların nasıl belirleneceğini sorarlar. Örneğin, filozof sürekli kendisiyle karıştırılan ve "filodoks" [kanısever] (kitap V)* adını alacak öteki şahsiyetten nasıl ayırt edilir? Gene sanatkârı şairden nasıl ayırmalı (kitap 10)? Bu farklılıkları ortaya koymak için, ayırt edilecek terimlerin, bir başka farklılığa, çoğul ile tekil arasındaki *en büyük farklılığa* ya da gene *fenomenlerle idealar* arasındaki farklılığa göre nasıl davrandıklarını araştırmak gerekir. Bu *diaíresis*, yol üzerinde karşılaştığımız diğerleri arasın-

* "Bilgi adı bu bilen adamın düşüncesine yaraşır. Görünüşe bakan öteki adamın düşüncesiyse, bir sanıdır." *Devlet*, V, 476 *d*, *age.*, s. 186; "Onlara bilgi dostları değil, sanı dostları demek yetersiz mi olur? [...] Öz varlığı arayanlara da, sanı dostu yani filodoks değil, bilgi dostu yani filozof dememiz yerinde olur." 480 *a*, s. 191. (ç.n.)

da bir ayırım değildir, çünkü köken/başlangıç ile yolun sonunu, çoku birden ayıran odur.

Bu ayırımda bir *yöntem* ya da bir *problem* görebiliriz. İzlediğimiz yolda ilerlememizi sağlayan zaten anlaşılmış bir ayırımmış gibi ona başvurulursa bir yöntem söz konusudur. Diyalogların çoğundan böyle ortaya çıkar. Bir ve çok açmazının üstesinden gelmek için bu ayırımın/farkın kendisi sorgulanırsa, o zaman bir problem söz konusudur. O halde onu iki veçhesiyle irdelememiz gerekir. Bir yandan, ideaların koyulması bir yöntemdir, yani belli bir *yol*un (*hodós*, *méthodos*) belirlenmesidir: *Devlet*'in X. kitabının başında, daha önce andığımız ve tekrar dönmemiz gereken bir bölümde o böyle adlandırılır.* Öte yandan, bu koyma bir *açmaz*la karşılaşmadır, bir yolun tersi olan şeye girmektir: Tıpkı Sokrates'in *Philebos*'ta (15 *ab*)** söylediği gibi, yalnızca her bir çoğulluk için bir bir idea koymaya (*títhes-*

* Devlet, 596 *a*: "Peki, araştırmamıza her zaman tuttuğumuz yoldan gidelim mi gene? Her zaman ne yapıyoruz: Aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan bir idea, bir kalıp alıyoruz.". (ç.n.)

** "... gördüğümüz örneklerde olduğu gibi, oluş ve bozuluşa bağlı olmayan şeyleri birer birlik saymaktır. Çünkü bu gibi durumlarda ve bu türlü birlikten söz açıldığı zaman, biraz önce söylediğimiz gibi, kimsenin savını yadsımaya kalkışmamak yerinde olur. Fakat genel olarak insan, öküz, güzel, iyi, bir diye tasarlanınca, işte bu birlikler ve buna benzer ötekiler üzerinde çok canlı tartışılır, sonunda da gene düşünceler arasında uygunluk görülmez. [...] Önce bu birliklerin, gerçekten var olduklarına karşı çıkılır. Sonra bunlardan her birinin aynı kaldığı, oluşa da bozuluşa da bağlı olmadığı halde, nasıl olup da, buna karşın hep aynı birlik olarak kalmadığı sorunu ortaya çıkar. Sonuç olarak, bu birliğin oluşa bağlı ve sayıca sonsuz varlıklarda bulunduğunu, parçalara ayrılıp çoğaldığını ya da kendi dışında ve her birinin içinde olmakla birlikte gene de tam bir bütün olarak kaldığını söylemek gerekir ki, bir tek ve aynı birliğin aynı zamanda hem bir hem de birçok şeylerde bulunması dünyada en olmayacak şeydir. İşte Protarkhos, bir ve birçok olmak yolu hakkındaki bu sorunlardır ki, iyi anlaşılmadıkları zaman büyük zorluklar doğururlar, ama iyi anlaşılınca da, pek açıktırlar." çev. Siyavuşgil, *age.*, s. 20-21. (ç.n.)

tai) giriştiğimizde (insan bir ve öküz bir ve güzel bir ve iyi bir) kendini gösterir gerçek bir ve çok açmazı.

I. Çok, Birin Sureti

Hususi bir problemi çözüme kavuşturmak amacıyla idea ile fenomenler arasındaki ayırıma başvuran bütün metinler arasında, başlangıç noktamızı bulduğumuz *Kratylos*'la akrabalığı sebebiyle, *Devlet*'in X. kitabını elde tutabiliriz. Oradaki problem taklidi tanımlamaktır, bu tanımının türlerini ayırmaktan geçtiğini keşfedeceğiz. Ama *mimesis* türünü cinsler halinde bölümlemek için, belli bir yolda ilerlemek gerekir.

> Peki, alışıldık yöntemimiz uyarınca (*ek tês eiōthuías methódou*) bu noktadan başlayalım ister misin? Nitekim, kendilerine aynı adı verdiğimiz her çoklu nesne grubunu kapsayan belli bir (idea)yı, tek birini, kabul etmeyi alışkanlık haline getirdik (*eîdos gàr poú ti hèn hékaston eiōthamen títhesthai perì hékasta tà pollá, oîs taútòn ónoma epiphéromen*) (...) O halde bir kez daha bu çok sayıda nesneden herhangi birini alalım (*thômen dḕ kaì nûn hò ti boúlei tôs pollôn*), örneğin, dilersen, şunu: Birçok yatak ve birçok masa vardır. Ama bütün bu mobilyalar yalnızca iki ideaya (*idéai*) indirgenir, bir yatak ideası ve bir masa ideası. (*Devlet*, X, 596 *ab*)*

Bir kere bu paylaştırma gerçekleştirildi mi, kendimize ikisinden hangisinin taklitçi tarafından taklit edildiğini sorarak, taklidin türlerini ayırt etmek kolaydır artık. Ama şu an bizi meşgul eden, paylaştırmanın kendisi. Başka yerlerde olduğu

* "Peki, araştırmamıza her zaman tuttuğumuz yoldan gidelim mi gene? Her zaman ne yapıyoruz? Aynı adı verdiğimiz değişik nesneler hep birden içine alan bir idea, bir kalıp alıyoruz (...) İstersen gene değişik çeşitleri olan herhangi bir şeyi alalım, örneğin dünyada birçok sedirler ve masalar var, değil mi? (...) Ama bence sedirler ve masaların hepsi iki ideanın içine girer: Sedir ideası ve masa ideası." *Devlet*, X, *age.*, s. 336. (ç.n.)

gibi burada da, baştaki bir çoktan hareketle, bizi mütekabil bir birlik koymaya götüren zorunlu ayırımları saymalıyız.

Çoktan yola çıkıyoruz, ama hudutların kat ettiği, bir *isimler çoğulluğu*nda toplanan bir çeşitliliğin ikâmet ettiği heterojen bir çoktan: Yatakların oluşturduğu küme bu yanda, masaların oluşturduğu küme o yanda. Kendisinden yola çıktığımız çok, diğerlerinden ayırdığımız bir çoktur (*hèn pollá*), birçok eşadlıdan (*homonyme*) mürekkep bir küme. Bir anlamda, şimdiden bir/çok (çokun bir olması ve birin çok olması) açmazını seziyoruz, ama bunu sadece tahmin ediyoruz, zira *isim birliği* bu çokun birliğini oluşturan şey değil, ona işaret ediyor. Nitekim, ismin kendisi yeni bir *hèn pollá* [bir-çokluk] olarak belirir: Bir yandan tekrar eder ve çoğul olarak çekilir (bkz. Parmenides, 147 *d*),* öte yandan her zaman aynı şeyi ifade eder: Her seferinde, onun *lógos*'u aynıdır. İsmin *anlamının birliği* (ya da tek anlamlılığı) onu sadece çoğul olarak ("işte yataklardan biri") değil, tekil olarak telaffuz etmeye ("işte bir yatak") olanak veren şeydir. Fakat, adlandırılan şeylerin eşadlılığıyla bağlantılı olan, ismin bu tek anlamlılığı da şeyler tarafından paylaşılan isim tarafından imlenen *phúsis*'in özdeşliğine/aynılığına dayanır. Eşadlı şeyler aynı doğaya ortaklaşa sahip oldukları ve aynı varlığı paylaştıkları içindir ki hepsi aynı ismi alır. Önce şunu söylemeye meylettik: Yataklar birbirine benzer, çünkü hepsi yataktır; ama aslında şunu söylemeliyiz: yatakların hepsi yataktır, çünkü hepsi birbirine benzer, çünkü (Parmenides'in II. hipotezinde bulduğumuz benzerlik tanımı uyarınca, 148 *a*: "Aynıdan etkilenen şey benzerdir"**) hepsi bir aynı karakterden etkilenirler. Ve birbirlerine benzerler, her ne kadar içlerinden

---

* Bkz. *yukarıda*, s. 59. (ç.n.)

** "O halde Bir, öteki nesnelerden, öteki nesneler de Bir'den başka olduğuna göre, her ikisi içinde bu 'başka' sözkonusu olduğundan, Bir için de ötekiler için de değişik değil, aynı şey sözkonusu olacaktır. Bu sözkonusu olan aynılık da 'benzerlik'tir, değil mi?" çev. Saffet Babür, *age.*, s. 67. (ç.n.)

hiçbiri bir diğerinin sureti olmasa da: Zira kümedeki hiçbir öge, onu diğerlerinin modeli olarak tayin etmeye izin veren bu orijinalliğe sahip değildir. *O halde hepsi surettir.* Ama çokun varlık tarzının suret tarzı (bir ilkten sonra ikinci gelenin tarzı) olduğunu anlarsak, böylece, bu çoktan önce, bir olan bir model varsayarız. Demek ki bir-ideasının koyulması ("yatak bir"), fenomenal çokun analizinin sonucudur. Çok, *birin sureti* diye tanımlanır. Deyim yerindeyse, metaforik bir tanımdır bu, çünkü her çokluğa, bir modelin (örneğin Kratylos'un) kendi portreleriyle ilişkisi üzerine bir düşünümün sonucunu tatbik eder. Daha iyi bir ifadeyle, analojik bir tanımdır: Zira Kratylos'un portreleri Kratylos'a aittir, ressamın tabloları zanaatkârın ürünüdür, bu yataklar, aynı zamanda "yatak ideası" diye de adlandırdığımız "yatak bir"e aittir; onu "yatak ideası" diye adlandırmamızın sebebi de onun, "yatak" yükleminin tamamen tanımladığı özne olmasıdır (tıpkı, "Kratylos olmanın, tam olarak Kratylos'u tanımlaması gibi, öyle ki Kratylos olan kişi ile Kratylos'un olduğu kişi arasında aynılık vardır). O halde tanım analojiktir. Yalnız şöyle bir fark vardır; *Kratylos*'ta, model sıfatıyla bir bireyin koyulmasından hareketle suretin varlığı sorusunu sorarken, *Devlet*'te, bireylerin çoğulluğundan hareketle, onlardan önce biricik olan bir modelin varlığını sorgularız, çünkü onların varlık tarzının suretlerinkiyle aynı olduğunu keşfederiz.

Burada idea model (*parádeigma*) olarak tanımlanır. Ve çokluğun bütün figürlerinden kaçtığını görürüz: O *hep* olduğu şeydir, *tam olarak* öyledir, sadece budur, kendinden başka bir şey değildir ve varlığa sahip tek şeydir, *tekil*dir.[1]

---

[1] Çok analizinin, eksiksiz olması için, *VII. Mektup*'ta sayılan "bilimin unsurları"nın hepsinden geçmesi gerektiğini kaydetmek ilginç olabilir: Önce hazırlık babındaki üç unsurdan (*ónoma, lógos, eídōlon*), ki bunlar dördüncünün (bilginin kendisinin) koşuludur ve nihayet dördü (*tò òn hekástou*) tarafından hedeflenen beşinci unsur. ["Bir varlığın bilgisini elde etmek isteyenler için bilinmesi gereken üç şey vardır. Bilim dör-

Peki, ideanın koyulması nedir? Birin, (suretin modeli varsayması anlamında) çokun varsayılan koşulu olarak koyulmasıdır. *Birçok özneye* ortaklaşa atfedilen *yüklemin birliği*, bu yüklemin ve bu çoğulluğu önceleyen *bir öznenin birliğini* varsayar. Daha genel bir ifadeyle: *Her çoğulluktan önce, birliği koymak gerekir*. Platoncu argüman budur. Platoncu argüman ile, geri dönüşü Platonculuğu tanımlayan bu *lógos*'u anlamalıyız, yani aynı anda a) Platoncuların sözünü ettiği argüman bir eserde mevcutsa, o eserin yazarının Platoncu olduğu söylenebilir; b) Ama gene, Sokrates'in Zenon'a, kitabındaki bütün *lógoi*'nin [logosların] esasında, bize çokun olmadığını söyleyen (bkz. *Parmenides*, 127 *e* - 128 *a*)* tek bir logos oluşturduğunu gösterdiği anlamda, Platoncu diyalektikte durmadan tekrar edilen *lógos*'tur. Fakat bu argüman varlığın bölümlenmesinde çözülür. İdeayı bir ile birçok fenomen diye bölme aynı zamanda, kendi başına varlık (*eînai kath' autó*: kendi kendisi olarak olduğu şey) olan *dolu dolu olan varlık* (*óntōs ón*) ile kendinden başka varlık'ı teşhis ettiğimiz ve şimdi Platoncu adını –kendinden bir başka

---

düncü şeydir. Beşinci olarak da, tanınanı, gerçekte var olanı saymamız gerekir. Birincisi ad, ikincisi kavram, üçüncüsü imge, dördüncüsü de bilimdir. Bu söylediğimi anlamak için bir örnek verelim, her şeyi bu örnekle karşılaştıralım. Daire denen bir şey vardır; adı da şimdi söylediğim sözcüktür. Sonra, dairenin, ad ve eylemlerden kurulmuş bir kavramı vardır; bütün uçlarının odağa eşit uzaklıkta olduğu şey; işte yuvarlak, çember, daire denen şeyin kavramı. Bundan sonra resmi çizilen, sonra silinen; tornayla yapılan, sonra bozulan nesne gelir; oysa bütün bunlarla ilgili olan dairenin kendisi bu değişmelerin dışındadır; çünkü o, ayrı bir şeydir. Dördüncü şey, bu nesnelerin bilimi, akılla kavranması ve onlar konusundaki doğru kanıdır. Bunlar aynı türdendir ve sözde ya da madde biçimlerinde değil, ruhta bulunurlar. Onun için bunların daireden ve demin sözünü ettiğim o üç şeyden başka bir özde oldukları açıkça görünür. Bunların yakınlık ve benzerlik bakımından beşinciye en çok yaklaşanı, akılla kavramadır; ötekiler daha uzaktır..." Platon, *Mektuplar*, Cumhuriyet Dünya Klasikleri, 1999, çev. İrfan Şahinbaş. (ç.n.)]

* Bkz. *yukarıda*, s. 95, ilk dipnot. (ç.n.)

yoluyla varlık, *pay alma yoluyla varlık*– vermemiz gereken *olma-ma ile karışmış varlık* (*ón kaì mḗ ón*) arasındaki bölünmedir de.

Pay alma (*metékhein*) yoluyla varlık mefhumu Platonculuğun cadı kazanlarının kaynadığı tepe noktasıdır. Bununla daha önce karşılaşmamız olmamıza şaşırabilirdik. Fakat o zaten oradaydı. Gerçekten de, pay alma yoluyla varlık nedir? Bilindiği üzere, *Phaidon*'da bunun en açık ifadesini buluyoruz.

> Zira benim için açık ki, güzelin kendisine ilaveten, güzel olan başka bir şeyse, şundan başka hiçbir şeyden dolayı güzel olamaz; o, bu güzelden pay almaktadır. (*phaínetai gár moi, eí tí estin állo kalòn plḕn autò tò kalón, oudè di hèn állo kalòn eînai ḕ dióti métekhei hekeínou toû kaloû*) (*Phaidon*, 100 *c*).*

Sokrates'in Yunan heykel tarihi boyunca devam eden tartışmadan aldığı örneğe bakalım. Bir heykeli güzel yapan rengi midir, yoksa şekli mi? (Bkz. *Phaidon*, 100 *d*: *khrôma/skhêma*). Bir heykel neden güzeldir? Bu sorudan kaçınamamamızın sebebi, meselenin *kendiliğinden* açık olmamasıdır. Güzellik, bize onunla bir olmuş gibi görünecek derecede, oyulmuş mermere nasıl bağlanır? Öyle ki sanki heykeli kaba taş bloktan ayıran sonsuz bir mesafe vardır ama gene de ondan yapılmıştır. Her heykel güzel değildir, her güzellik heykele ilişkin değildir, netice itibarıyla güzellik heykele eklenir, en tamamlanmış birlik içinde ikisi arasında bir fark varlığını sürdürür. Şekli ya da renkleriyle cevap vermek, kendine güzeli nasıl yaratacağını soran sanatkârı belki tatmin edecektir, ama her şeyin nedenini arayan, nedenselliğe sahip bir neden, hakikaten neden olan bir neden peşinde olan kişiye kesinlikle doyum sağlamayacaktır.

* "Bana öyle geliyor ki, diye devam etti, kendinden güzellik dışında bir güzel varsa, bu şey ancak bu kendinden güzelden bir şeyler aldığı [pay aldığı] için güzeldir." Platon, "Phaidon", *Toplu Diyaloglar I*, Eos, 2007, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, s. 96. (ç.n.)

Ne renk, ne de şekil, onların esere soktuğu güzellikten sorumludur. Onların sözünü eden kişiye, bu sefer de rengin güzelliğinin ya da şeklin güzelliğinin nereden geldiğini sormak gerekir. Madem bütün bu cevaplar soruyu savuşturmaktadır, o zaman geriye cevabı sorunun biçiminin ta kendisinde bulmak kalır. Kendinden bu güzelliğe sahip olmayanda meydan gelen güzellik için sözü edilebilecek tek neden, güzel olmak için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan şeydir, yani güzelin kendisi, bütün varlığı güzel olmaktan ibaret olan şey. Bütün güzel şeyler güzel sayesinde güzeldirler (*tôi kalôi pánta tà kalà gígnetoi kalá*, *Phaidon*, 100 *d*). Yalnız tekil güzel güzel*dir*, çünkü burada yüklem öznenin tamamını söyler; geri kalan güzel*dir ve güzel değildir* ya da ikinci dereceden güzeldir, güzelin kendisine *ilaveten ve ondan sonra* (*plên autò tò kalón*). Güzel olmak, birçok güzellik için, demek ki şu anlama gelir: Güzeli takip etmek, onunla aynı olmadan onun gibi olmak. Platoncu suret tanımı tam da budur (bkz. Bölüm II). O halde taklidin ve pay almanın iki dili şunu iletir: Güzel şeyler hakkında, onların güzelin suretleri olduğunu söyleyebiliriz, tıpkı Kratylos'un suretleri hakkında, onların Kratylos'un varlığından pay aldıklarını söyleyebileceğimiz gibi.

O halde, "her çoğulluk için bir idea" koymaya götüren ayırımlarda, *Kratylos*'un suret ve ikiz/çift üzerine söylediklerinde iş başında olduğunu gördüğümüz muhakemeyi teşhis edebiliriz (işte bu nedenle bu son metin bize pek çok bakımdan iyi bir paradigma [örnek] olarak görünür). Tıpatıp aynı olan iki şey yoktur, ikiz/çift imkânsızdır, öyleyse "idealar teorisi" diye adlandırılan ve idea bir ile çok kümesi ayırımı diye adlandırmayı tercih ettiğimiz şeyin ilkesi bu olacaktır. Daha öteye gitmeden, bunun üzerinde biraz durmak yerinde olur.

Yaygın bir görüşe göre, Platonculuk bir *tümel felsefe*sidir. "İdea"da şeyde olduğundan, tümelde tekilde olduğundan daha çok gerçeklik vardır. Gelgelelim, eğer analizimiz doğruysa, tam olarak tersini söylemek gerekirdi: Tekilde tümelde oldu-

ğundan fazlası vardır ve Platonculuk bir *tekil felsefesi*dir. İdelar *ante rem*[*] koyulmuş *universelia* değildir. Varlığın kendine has anlamının, has varlık olduğu (*eînai kath' autó*) ve dolayısıyla varlığın tek bire has olduğu bir felsefede, en büyük problem çok problemi olacaktır: Zira çoğul aynı anda hem tekili hem zıddını varsayar. (Sayıyı *plêthos monádōn* mânâsında anlarsak) sayının, artık asıl anlamda bir sayı değil ama sayının ölçüsü olan birliği gerektirmesi anlamında, tekili varsayar. Ama tekilin biricik olması ve hiçbir şeyle sayı oluşturmaması ölçüsünde de ona karşı gelir (öyle ki ikinci bir Kratylos'tan, ikinci bir yatak ideasından bahsetmek absürd olacaktır). Başka bir ifadeyle, en zor problem, benzerlik problemidir. Birçok şey, tek bir şey olmaksızın nasıl aynı şey olabilir? Ortak bir varlık nasıl mümkündür? Böylece ideanın koyulması, dizide eksik olan tekilin dizinin dışına koyulmasıdır. İdeanın tümel olması ve dizinin üyelerinin tekil bireyler olması şöyle dursun, bu tekil bireyler (kendileri arasında ve kendilerinde) *tà pollá*dır, birçokturlar, oysa idea hakiki *hèn hékaston*'dur, onun iki karakterine sahip hakiki tekildir: kendi kendisiyle birlik ve teklik. Diğer bir deyişle, ideayı koymak, ortak olanı has olanla, benzeri orijinalle, çoğulu tekille açıklamanın mümkün tek yoludur.

Öyleyse "idealar teorisinin" anlamı bu olacaktır. Başlarken, ideanın ne olmadığını gördük. O ne bir idealdir, ne bir değer, ne yargının bir *a priori*'si; ve onu Platoncu sorulardan yola çıkarak nasıl anlamamız gerektiğini sormuştuk. Bu sorgulamaya cevap verdiğimizi düşünüyoruz. Fakat, şayet bu koymanın aynı zamanda nasıl bir problemin koyulması olduğunu araştırmasaydık idealarin koyulmasının anlamı elimizden kaçardı. Platon bu konuda bizi uyarır, bir ve çok açmazı ancak şimdi soru konusu olabilir. Bildiğimiz gibi, bu açmaz şu şekilde dile getirilir: bir birçoktur, birçok birdir. Ama şunu da biliyoruz ki

---

[*] *Şeylerden önce.* Başka bir şeyin varoluşundan önce ya da mantıksal olarak ondan önce gelen. Spesifik olarak, gerçeklik ya da varoluş bakımından tikellerden önce olan bir tümel. (ç.n.)

onun anlamı bir adıyla ve çok adıyla ne anladığımıza bağlıdır. Bundan ötürü Platon bize şunu söyler: Ne zaman ki *bir çoktan* ayrılmıştır, ancak o zaman onların ilişkisine dair bir açmaz kendini gösterir, onu çözmeyi bilirsek, bu açmaz *euporía*'ya [kolaylığa, çözüme, refaha] dönüşür (*Philebos*, 15 *c*).*

O halde bitirirken kendimize şu iki soruyu soruyoruz: 1) Bu argüman nasıl açmaz doğurur? 2) Bu açmaz nasıl kolay bir geçide dönüşür?

Çokun varlığının hangi anlamda *fenomen* tarafından tanımlanabildiğini gördük. Belirme ve yok olmanın, aynının ve başkanın (bkz. III. bölüm) kesintisiz bir oyunuyla. Çokun varlığı aynı anda hem bir *olmadır hem de olmama*. Fakat şimdi bu *ón kaì mḗ ón*'u [olmak ve olmamak; varlık ve yokluk] ikinci sırada bir varlık olarak tanımlıyoruz, bu da taklit ve pay alma metaforlarında ifade bulur. Fenomenin olmadan olması, deyim yerindeyse "olan olarak" (*óntōs ón*) öyle olan bir başka yoluyladır. Bundan ötürü iki soru bütün Platoncu zihinleri mesken tutmuştur: 1) Nasıl olur da bir ilkten sonra bir ikinci vardır? Örneğin bizzat güzele ilaveten, nasıl bir çok güzellik olabilir? Birin kendisi üzerinde başlangıçta bir fazlalığı (doğurganlık, bolluk, kendinin kendi dışına yayılması) olmaksızın mümkün olmayacak, çokun bir üzerindeki bu fazlalığını nasıl anlamalı? 2) İkinci birinciyle nasıl ilişkilenir? Birincisi ilk olanın ikincisi olmak hem onun gibi olmak hem de ondan aşılamaz bir mesafeyle ayrı olmaktır (zira hiçbir şey birin çok üzerindeki önceliğini silemez, tıpkı –aslında imgelerden fazlası olan bazı Platoncu imgeleri izlersek– hiçbir şeyin oğulun sonralığını silememesi gibi: Oğul babadan sonra gelir ve oğul onun adını alır, kendi adını değil ama oğlu olduğu kişinin adını). Bunlar birin kendi dışına *exitus*'una [çıkışına] (*próodos: ilerleme, öne hareket*) ve çokun bire *reditus*'unun [dönüşünün] (*epistrophḗ: geri dönüş*) imkânına ilişkin iki sorudur.

* Bkz. s. 99, dipnotun son cümlesi. (ç.n.)

"Son Platonculuk" diye adlandırılan (ve daha ziyade Platonculuğun derinleştirildiğini, argümanının tekrarlandığını gördüğümüz) şeye dair tartışmaların bazılarını bu anlamda anlayabilir miyiz? İdea çoktan önce gelen birdir. Ve öyleyse "çok" da hususi bir çoğulluk anlamında anlaşılır, bu hususi çoğulluğa kendisi de hususi olan bir idea tekabül eder. Ama, bazı koşullar altında, çokun bütünü üzerine, hususi çoğullukların çokluğu üzerine bir düşünüme kadar yükselmek mümkündür. Bundan ötürü açmaza iki şekilde göğüs gerilebilir. Kendimize Platon'un onu nasıl ortaya çıkardığını soracağız. Aynı şekilde hangi yolla *aporia*'nın *europia*'ya dönüşebileceğini gösterip göstermediğini soracağız (gerçi, tahminimizce, bu dönüşümle ilgilenmek esas itibarıyla okura bırakılmalıdır kesinlikle). Bunun için önce, *Parmenides*'teki idealar hipotezine ilişkin tartışmaya, sonra da *Sofist*'teki varlığın türleri üzerine alıştırmaya başvuracağız.

II. Argümanın Tekrarı

İdea bir (insan bir, öküz bir vb.) ile çoğulluğun ayırımında asla bütününde çok söz konusu değildir. Çok öncelikle çeşitliliği açısından analiz edilmelidir. Eğer bu ayırım bir açmaza yol açacaksa, bu demek ki olduğu haliyle bir ile bütününde çokun açmazı değil, bir birlik ile bir çoğulluğun açmazı olacaktır. Şimdi, hangi koşulda orada hakiki bir açmaz ve bir kolaylık/refah umudu olacaktır? Çok haline gelenin, bu *birlik* olması koşuluyla; oysa bunun, kimi kez *hèn* [bir] veçhesiyle, kimi kez de *pollá* [çok] veçhesiyle sunulan herhangi bir *hèn pollá* [bir çok] olması durumunda, bu mümkün değildir. O halde *çoğulluktan önce birliğin koyulması*, bizi şaşkınlığa düşürerek, aynı zamanda *bir çoğulluğun koyulması* olsaydı ya da başka bir ifadeyle, idea biri koymamıza neden olan aynı argüman, bizi onda bir çeşitlilik kabul etmeye mecbur etseydi açmaz olurdu.

Parmenides'te, Parmenides ile Sokrates arasındaki tartışmayı bu anlamda anlamak mümkün müdür? Bu bölüm (Parmenides, 130 *a* - 137 *b*) yorumcuları her zaman sıkıntıya sokmuştur. Diyaloglarda bir doktrinin öğretilmesini beklediğimiz sürece, "idealar teorisinin eleştirisi" olarak görülmesi konusunda uzlaşılmış bu bölümü nasıl okuyacağımızı pek bilemeyiz. Platon Platon'u eleştirir ve buradan şu ikilem doğar: Eğer Platon (eleştirisinde) haklıysa, (idealar teorisinde) haksızdır ve eğer Platon (eleştirisinde) haksızsa, bilmeden nasıl haklı olabilir? Bundan hareketle ne kadar anahtar denenirse o kadar çok çözüme ulaşılır: Ya eleştiri doğrudur, ama konusu Platoncu değildir veya artık öyle değildir (yakın bir teoridir, bir karikatürdür ya da gençlik dönemine ait bir teoridir) ya da teori eleştiriye direnir, ama eleştiri Platoncu değildir (rakipten yapılan bir alıntıdır, bir parodidir ya da öğrencinin yargısını sınamaya yönelik bir dizi sofizmdir). Ya itirazlar ciddi değildir ya da itirazların konusu ciddi değildir. Ama esasında iki yorum Parmenides'in farklı uslamlamalarına dair aynı okumadan ibarettir. Eleştiri, henüz ham bir idea ve pay alma anlayışına karşı yöneltiliyorsa yerindedir, teorinin kendisine ulaştığını iddia ediyorsa sofistiktir.[1]

---

[1] Birkaç görüşü analım. Proklos'a göre, Parmenides itirazlarında Sokrates'in doğurtma yöntemine göre yol alır, zira baştan itibaren, henüz suretlere/imgelere bağlı bir anlaşılır anlayışından, anlaşılırın saf olarak entelektüel bir anlayışına doğru bir ilerleme vardır (Bkz. *Commentaire sur le Parménide*, Cousin, col. 907). Taylor şöyle yazar: "Parmenides, genç Sokrates'in şimdi ortaya çıkmış zorluklar karşısındaki çaresizliğini onun formel mantık eğitiminin bulunmamasına yüklüyorsa, bundan, ileri sürülen fikrin şu olduğunu çıkarabiliriz: Görünüşte zorlu argümanların kendisi yanıltıcıdır ve daha talimli bir mantıkçı tarafından da böyle görülürlerdi" (*Platon*, s. 359). Wahl, Proklos'un tefsirini ilkece onaylar (*Étude sur le Parménide de Platon*, s. 27, s. 36). Cornford'un yorumu da aynı yöndedir: "Okur Parmenides'in itirazlarına getirilecek cevapları bulmakla baş başa bırakılmıştır: Genç Sokrates onlara karşılık veremiyormuş gibi tasvir edilmiştir. Parmenides'in o anda örneklendireceği muğlâklıkları tespit edecek bir eğitimi yoktur" (*Plato and Parmenides*, s. 95).

Bu metnin farklı bir yorumunu savunmak ve daha kesin bir ifadeyle şunu göstermek istiyoruz: İdeanın koyulması, tekliğin çoğulluktan önce geldiğini söyleyen argümanın sonucuysa, ideaların tartışma konusu yapılması da bu argümanın tekrarının sonucudur. Bu nedenle kendimizi bu tezin tanıtlanmasıyla sınırlayacağız: a) Parmenides tarafından Sokrates'e sunulan argümanlar sözü edilen bu ham, kaba eleştiriler değildir; b) Bunlar uslamlamanın idealardan yana tersine çevrilmesidirler.

Öncelikle argümanların sayısını ve sırasını belirlemek yerinde olur. Bu sahnede, bize göre, argümanlar arasında sayılmaması gereken iki grup karşılık vardır. İlk olarak, Parmenides'in başlangıçta Sokrates'e sorduğu soru (130 *ae*).* Sokrates idea ile ondan pay alanlar arasında sözünü ettiği ayırımı yapar, peki hangi durumda yapar bunu? Bu soruda bir "itiraz" görmek zordur, çünkü soruşturulacak bu *diaíresis*'in çerçevesini çizmeye çalışmaktadır. Burada, konuşmacıların sonuçlarını tartışmadan evvel üzerinde hemfikir olması gereken hipotezin formülasyonunu bulmak daha doğaldır.[1] İkinci olarak, Sokrates'in şimdiden çıkarsanmış sonuçlardan kurtulmak için bulunduğu girişimler bir kenara bırakılmalıdır (132 *b* - 133 *a*). Nitekim, Parmenides'in verdiği karşılıklar yeni argümanlara başvurmaz, ama hipotezin yeni anlatımlarını (paradigma idea,

---

* Parmenides'in sorusu şu: "... sen kendin, dediğin gibi, bazı ideaların kendilerini bir yana, bunlardan pay alanları bir yana ayırdın mı? Bizim sahip olduğumuz benzerliğin dışında, kendisi benzerlik olan bir şeyin olduğunu ve kendisi Bir, Çok olan şeylerin, Zenon'dan dinlediğin her şeyin de, kendi kendilerine varolduğunu mu düşünüyorsun? 'Bence öyle' demiş Sokrates.." *Parmenides*, 130 *b*, çev. Saffet Babür, s. 34. (ç.n.)

[1] Bu sorularda (İnsanın bir ideası, çamurun bir ideası da mı var?) bir itiraz bulmak için Proklos'un işaret ettiği bir uslamlamayı tamamlamak gerekir: "İdealar varsa, her şeyin ideası vardır; ama bizzat senin de söylediğin gibi, her şeyin ideası yoktur, o halde idealar yoktur" (*Commentaire sur le Parménide*, Cousin, col. 856). Ama Proklos şunu da kaydeder: Parmenides küçük öncülü kabul etmezken, Sokrates onu kabul ediyormuş ama büyük öncülü reddediyormuş gibi görünür.

nóēma idea) başlangıçtaki ifadeye yönlendirir. O halde geriye üç argüman kalır, bu argümanlar için geleneğin onlara verdiği isimleri muhafaza edebiliriz. Kaydedelim ki ilki bir ikilemdir ve bunun ikinci kolu özel bir argümanla tamamlanır. O halde şöyle bir düzen söz konusudur: 1) Hipotezin formüle edilmesi (130 *ae*); 2) *Bütün ve parçalar argümanı* (131 *ae*); bu ikilemin ikinci kolu *büyük ve küçük argümanıyla* tamamlanır (131 *ce*); 3) *Üçüncü insan argümanı* (131 *e* - 132 *b*); 4) Sokrates'in cevapları (132 *b* - 133 *a*); 5 / *Görelilikler argümanı* (133 *e*- 134 *a*).

İdea hipotezi – İdeayı çoktan önce bir olarak koyuyoruz. Yani ideayı hem çoktan ayrı kendiyle bir olarak (*ei hèn eîdos hékaston tôn óntōn aeí ti aphorizómenos thḗseis*) hem de kendisiyle birliğinde, bu çokluğun bölündüğünde kendiyle olduğu şey olarak koyuyoruz. Başka bir deyişle, ideayı ayrı koyarak, onun *pay alınan* olduğunu doğruluyoruz, onu öylece çokun dışında ve çokun üstüne koymuyoruz sadece, *ondan önce* koyuyoruz. İdeadan hareketle bakıldığında, ayrılık, üstünlük, hâkimiyet olan şey, çok açısından bakıldığında, pay alma, tâbiyet, bağımlılık diye adlandırılacaktır.

Hipotezin sonuçları – İdeanın koyulması çokun birden pay aldığının doğrulanması olduğuna göre, (idea için) öncelik, (çok için) pay alma ilişkisi incelendiğinde sonuçlar ortaya çıkacak. Şu argüman elde edilecek: *Bir çoktan önce geliyorsa* (çok biri takip ediyorsa, ondan pay alıyorsa), *bir çok haline gelir*. Şimdi, bir birliği bir çoğulluğa dönüştüren işlemi üç şekilde tasvir edebiliriz: *çarpım*, *bölme*, *toplama* yoluyla. Argümanı "her yönde/anlamda" (136 *e*) kat etmek istiyorsak, onu bu üç figür altında sunmalıyız. Buradan ilk üç argüman çıkar: bütün ve parçalar (çifte) argümanı, büyük ve küçük argümanı (ilkinin ikinci kolu), üçüncü insan argümanı.

Bütün ve Parçalar Argümanı

Argüman – Eğer pay alma varsa, pay alan ideanın bütününden ya da parçasından pay alır (*tertium non datur*).* Fakat ne bütünden pay alabilir, ne parçadan. Demek ki pay almak imkânsızdır. (Ya da: eğer bir çoktan önce geliyorsa, çok birin çarpılması ya da bölünmesidir; oysa bir ne çarpılabilir, ne bölünebilir, o halde vb.)

İlk kol – Varsayalım ki ideanın *bütün*ünden pay alınıyor. O zaman idea, pay alanların her birinde aynı şekilde "mevcut" olacaktır. Ne kadar pay alma varsa, idea o kadar mevcut olacaktır. O halde ayrı birin koyulması, bu hipotezde, birliği olduğu çokluk kadar çokluk olduğu ortaya çıkan bir birlik koymak anlamına gelir. Bir âdeta *çoğaltılmıştır* (*hèn tautòn háma pollakhoû poieîs*, 131 *b*).**

İkinci kol – Eğer *parça*dan pay alınıyorsa, ideanın, pay alınabilir olması için, ne kadar pay alan varsa o kadar parçaya bölünebilir olması gerekir. Biri koyduklarını sınarken, aslında *bölme yoluyla* hemen çoka dönüşen bir birlik koyarlar.

İtiraz – Argüman ikna edici bir sonuç vermez, zira, çünkü pay alma konusunda mekânsal bir yorum sunar: Maddi pay alma şeklinde asıl anlamıyla anlaşılır. Bu son durumda, açıktır ki pay alınacak şeyin birliği muhafaza edilmek isteniyorsa, onu

---

* *Lat*. Üçüncü yol yoktur. Mantıkta üçüncü halin imkânsızlığı. (ç.n.)

** "Demek, pek çok şeyde tek ve aynı olmasına karşın, ayrı ayrı olanlarda bütün olarak bulunacak, yani kendi kendisinin dışında bulunacak. –Hayır demiş, tek ve aynı olmasına karşın gene de çok yerde olan ve hiç de kendi kendinin dışında olmayan gündüz gibi, idealarn her biri de her şeyde tektir ve gene de aynıdır. – Tek ve aynı şeyi aynı zamanda çok yapmayı çok iyi beceriyorsun, Sokrates, sanki bir örtünün altına girmiş pek çok insanın bu çokluk içinde bir bütün olduğunu söylüyorsun. Yoksa böyle bir şey demek istemiyor musun? – Aynı şey demiş..." çev. Saffet Babür, *age*., s. 38. (ç.n.)

bölüştürmek artık mümkün değildir (bütün ancak tek bire ait olabilir). Ama pay alma mefhumu fiziksel tüm yan anlamlardan arıtıldığında artık durum bu olmayacaktır. Buna rağmen argümanın inandırıcı olduğunu düşünüyoruz. Pay almanın mekânsal anlamda anlaşılmaması gerektiğini söylemekte haklılar, ama aynı şey bütün ve parça karşıtlığı konusunda da söylenebilir.

a) *İdeanın bütününden pay alma*: Bu, her bir pay alanda aynı –onda ve diğerlerinde bir ve özdeş (*hèn kaì tautón*)– *pay alınan* bulunduğu anlamına gelir. Dizinin üyeleri arasında tekanlamlı benzerlik vardır, yani her benzerde diğerleriyle aynı niteliğe sahip mevcudiyetten kaynaklanan bir benzeşme vardır. Burada aynı ile başkanın karışımı olarak anlaşılan bu benzeşme, bütün pay alanların aynı belirlenimi aynı şekilde ve aynı anlamda alması itibarıyla tekanlamlıdır. Aristoteles'in ikincil *ousía* [töz]* diye adlandıracağı her şey için geçerlidir bu: Örneğin bütün insanlar eşit derecede insandır, o halde aynı insanlığın herkeste bulunması, birinde nasılsa tam olarak diğerinde de aynı şekilde olması gerekir. (Bu durumda benzemezlik ya da bireyleşme, argümanın da ileri sürdüğü gibi, maddeyle olacaktır: Burada maddi anlamda anlaşılan şey pay alma değil, pay alanların farklılığı ilkesidir.)

b) *Parçadan pay alma*: Diğer durumda, pay alanlar artık eşitlik ilişkisi içinde değildir, burada ve orada bulunan aynı pay alınan değildir. Bu nedenle çok bu sefer birin bölüştürülmesi olarak tanımlanır.[1] Böylece örneğin, tanrıçanın güzelliği hey-

---

* Platon'dan farklı olarak Aristoteles, asıl var olanı, yani tözü tümelde değil tikelde, "birey"de bulur. Bu anlamda bireysel varlıkları (Ali, Ayşe, şu kedi, şu ağaç vb.) asıl, "birinci dereceden tözler" olarak kabul eder. Duyusal dünyada gerçek bir varlığa karşılık gelen en alt türlerin idealarını (insan, ağaç, kedi, köpek vb.) ise "ikinci dereceden tözler" olarak nitelendirir. Dolayısıyla tümeller ancak ikincil dereceden tözlerdir. (ç.n.)

[1] Bilindiği üzere, *Phaidros* iki diyalektik teknikten ilkini böyle tanımlar: "Bin yere saçılmış (*tà pollakhêi diesparména*) olanı, bütüncül bir bakışla,

kelin güzelliğiyle aynı değildir, her pay alan güzelin kendisinden, kabul edebildiği ölçüde, yalnızca bir pay alır.

O halde diyeceğiz ki: 1) Bütün ile parçanın başlangıçtaki ayrılığı pay alma alanının tamamına yayılır; 2) Burada Platoncu argümanın ters yönde işletildiğini görüyoruz: Aynı birçokta bulunduğu için çoktan önce bir koyulmalıdır; ama aynı birçokta bulunduğu için, bu bir çok haline gelir. Eğer bu bir bütünüyle bulunuyorsa ve birçokta tıpatıp aynıysa, gerçekten bir değildir (zira bir sadece bir kere olabilir); ve eğer bölünebiliyorsa, sadece sahte bir birliktir.

Büyük ve Küçük Argümanı

Bu ilave argüman, Sokrates'in de uyuştuğu Parmenides'in doğrulamasına açıklama getirir: Önce bir koyup sonra onu parçalamak, birden başka bir şeyi koymuş olmaktır (bkz. *Devlet*, VII, 525 *e*).*

Argüman – Parçadan pay alma hipotezinde, büyüklük, eşitlik, küçüklük ideaları örneği. *Phaidon* geleneğinde şunu söylüyoruz: "Büyük" olan (başka şeyi aşan) her şey büyük yoluyla büyüktür; eşitler eşit yoluyla eşittir, küçükler küçük yoluyla küçüktür. Ama şunu keşfediyoruz: Büyükten pay alma küçüğü verir (çünkü büyük ideası küçük büyüklüklere bölünür), eşitten

---

tek bir ideaya doğru götürmek" (*Phaidros*, 265 *d*). Fakat kimse bu tanımı "kaba biçimde mekânsal" olmakla eleştirmez. ["(Sağa sola) saçılmış ve tek tek öğretilecek olan çok sayıda unsuru tanımlayıp, açık hale getirerek tek bir ideada toplama yöntemi", *Phaidros*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020 (2. basım), çev. Ari Çokona, s. 52 (ç.n.)].

* "Bu bilimlerle uğraşanların davranışlarını bilirsin. Kendileriyle tartışırken tam bir bütün olan birimi bölmeye kalktınız mı, sizinle alay eder; böyle şey olmaz derler. Siz ne kadar bölerseniz, onlar bölüneni çarpma yoluyla bütünlerler. Çünkü birimin artık birim olmaktan çıkıp birçok parçaların birleşimi gibi görülmesinden korkarlar." çev. Eyüboğlu-Cimcoz, *age.*, s. 245-246. (ç.n.)

pay alma eşitsizlik doğurur (zira eşitlikler eşitliğe eşit olmayacaktır) ve son olarak, küçükten pay alanlar, her şeyin küçük olmasını sağlayan küçücükten daha küçüktürler.

İtiraz – Açık bir sofizm vardır: Çünkü burada Platon büyük ideasını büyüklüğe sahip bir özne haline getiren ilüzyona karşı bizi uyarmak ister. Oysa büyüklük büyük değildir, eşitlik de eşit değildir.

Birazdan bu yanıt hakkında ne düşünmek gerektiğini göreceğiz. Sadece argümanın tersine çevrilmiş halini kaydedelim. *Phaidon* sorar: Büyük şeyler nasıl küçük bir şey yoluyla büyük olurlar (Bkz. *Phaidon*, 100 *e* - 101 *a*)?* Bir şeyde büyüklük olduğunu, yalnız büyüğün kendisi, bizzat büyüklük olan açıklayabilir. Ve aynı şekilde, tam eşit olmayan şeylerden eşitliğin ta kendisi olan bir eşite uzanır (*Phaidon*, 74 *a* vd.).** Nihayet, şunu diyebilirdi: En küçük, en büyük olan yoluyla daha kü-

* "...kendinden büyüklükledir ki büyük şeyler büyük ve daha büyük olan şeyler daha büyüktürler, kendinden küçüklükledir ki en küçükler de en küçüktürler, değil mi? Artık, bir insanın bir başkasından bir baş boyu daha büyük olduğunu ve daha küçüğün o kadar daha küçük olduğunu söyleyen kimseyi tasdik etmeyeceksin. Daha ziyade itiraz edecek ve şunu söylemekle yetineceksin ki, bir başkasından daha büyük olan her şey kendinden büyüklükten başka bir şeyle büyük değildir ve onu büyük kılan bu büyüklüktür ve en küçük, kendinden küçüklüktür. Bir adamın bir baş boyu daha büyük veya daha küçük olduğunu söyleyerek, önce daha büyüğün aynı şeyle daha büyük, daha küçüğün daha küçük olduğunu ve sonra bir baş boyu küçük olan daha büyüğün daha büyük olduğunu ve bir insanın, herhangi bir küçük şeyle büyük olmasının olurüstü bir şey olduğunu ileri sürerek itiraz eden birine rastlamaktan sanırım, korkacaksın..." Platon, "Phaidon", *Toplu Diyaloglar I*, Eos, 2007, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, s. 121. (ç.n.)

** "Şüphesiz, eşit olan bir şeyin varlığını olumluyoruz. Fakat bir tahta parçası ile başka bir tahta parçası, bir taşla başka bir taş arasındaki eşitlikten, buna benzer şeyler arasındaki eşitlikten söz etmiyorum. Fakat bütün bunlardan ayrı olan bir eşitlikten, eşitliğin kendisinden söz ediyorum. Bu eşitlik var mıdır, yoksa yok mudur diyeceğiz?..." *Age.*, s. 88. (ç.n.)

çük olmaz. Burada Parmenides, pay alanların, idea bütününde neyse kısmen o oldukları savunulursa ne olduğunu göstermek ister. Öyleyse, şeylerin bu pay alma yoluyla, pay aldıkları ideanın zıddı haline geldikleri olur: Kocamandan daha küçükler, eşitten daha az eşitler, küçücükten daha büyükler.

Üçüncü İnsan Argümanı[1]

İlk argüman gibi bu da, koyulan *bir*in aslında bir *çok* olduğunu gösterir. Ama yukarıda, koyulmuş olan şeyi, onun bir olmadığını saptamak için göz önüne almıştık; şimdiyse, onun biricik olamayacağını bulmak için koymanın kendisine dönüyoruz. Yukarıda, birlikte bir çoğulluk buluyorduk, şimdiyse bir birlikler çokluğunun koyulması karşısında bulunuyoruz.

Argüman – Eğer biri çoktan önce bir kere koymak gerekiyorsa, onu sayısız kere koymak gerekir. Şimdi onu en az bir kere koymak gerekir. O halde onu sınırsızca koymak gerekir.

Küçük öncül – Parmenides bunun kısa bir tanıtlamasını sunar: (Aynı niteliğe, örneğin büyüklüğe sahip olmak bakımından) benzer terimlerden oluşan bir küme olsun. Farklı olanda aynı olanın mevcudiyetini açıklamak için, bunların hepsinin, onları bu özelliğe kendine has olarak sahip olan şeye (büyük bire) benzer kılan ortak niteliği barındırdıklarını varsaymak gerekir.

Büyük öncül – İdeanın koyulmasını sınırsızca tekrarlamak gerekir. Zira idea ve pay alanlar, bizzat farklılıklarında, ortak bir hususiyete sahiptirler: İdea ilk sırada ve kendi başına neyse, çok ikinci sırada ve pay alma yoluyla odur. O halde büyük

---

[1] Bu geleneksel adlandırma, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz bir dizi tarihsel problem ortaya çıkarır: Bu argümanı icat eden kim? Aristoteles'in kullandığı argümanın aynısı mı? Afrodisiaslı Aleksandros'un andığı argüman mı? vb.

şeyler dizisi ve bu diziden önce gelen büyük-bir birlikte yeni bir dizi oluşturur: (Her ne kadar bu kez benzerlik artık tek anlamlı değil de, her hiyerarşik dizide olduğu gibi *analog* olsa da) benzer terimlerden oluşan yeni bir çok. Bu çoktan önce birliği koymak gerekir.

İtiraz – Burada yukarıda zikredilen itirazla yeniden karşılaşıyoruz. Üçüncü insan argümanı, büyük ideasının kendisinin büyük olduğu, büyüklüğün büyük bir şey olduğu varsayıldığında beliriverir. Fakat bu varsayım naif olurdu, Platon'un ideadan anladığı gibi olmazdı ya da artık öyle olmazdı. O halde argüman sadece katartik [arındırıcı, rahatlatıcı] bir işleve sahip olurdu.

Öncelikle şunu kaydedelim ki şimdi ortaya koyulan problem bünyesinde üç argümanı bir araya getirir: *Eşadlılar dizisinin ögelerine ortak olan yüklem, ideayı tanımlayan yüklem midir?* İdeanın koyulması bunu varsayıyordu: Çünkü yüklem hepsinde ortaktır, eşadlılardan hiçbirini tanımlamaz, hepsi onun uyarınca var olsa da o hiçbirine ait değildir, o halde tam ifadesi olduğu başka bir özneden alınır. Ama bunun iki sebepten imkânsız olduğunu görüyoruz. Bütün ve parçalar argümanı sebebiyle: Eğer ideanın yüklemi, pay alanlarda tekrar eden ya da onlarca paylaşılan yüklemse, ideanın birliğinde kırılma söz konusudur. Üçüncü insan argümanı sebebiyle: Eğer yüklem idea ve çokta ortaksa, gözümüzün önünde bu ortaklık tarafından tanımlanan yeni bir küme oluşur, ki ondan önce yeni bir idea koymak gerekir. Genel itibarıyla: Eğer yüklem öznenin olduğu şeyin bütününü ifade ediyorsa, bu özneden ayrılmazdır; bu özneyle aynı olduğundan, onun gibi tekildir. Varlığı büyüklük olan, sadece büyük olan bir büyük varsa, bu büyük büyük olacak tek büyüktür ve pay alma tasavvur edilemez hale gelir.

Peki, öyleyse burada sözünü ettiğimiz imkânsızlık ne anlama gelir? Büyüklük büyük bir şey değil midir? Bu formülle üçüncü insan argümanını reddederken gösterilen rahatlık al-

datıcı olabilir. Büyük ile büyüklük ayırımı, insan ile insanlık ayırımı vb., *somut terim* ile *soyut terim* arasında pay etmedir, buradan da düşünce ve dile dair şu kural çıkar: Somut soyut hakkında söylenemez (*non recipitur predicatio concreti de abstracto*, derdi Ortaçağ mantıkçıları). O halde "büyüklük büyüktür" denmez. Şimdi, soyut hakkında neden somut söylenmemeli? Az çok samimiyetle, *kavram* olarak idea şeklindeki idealist yorumu savunan biri için şu kendiliğinden açıktır: *eîdos* "kendinde koyulmuş" bir tümel olduğundan, onun uzantısında kapsanan tikellerden biri gibi hareket edemez. Nasıl ki "köpek kavramı havlamaz" (Spinoza), aynı şekilde ateş ideası yakmaz, daire ideası dairesel değildir vb. O zaman itirazın neden "kaba saba", "naif" diye değerlendirildiği anlaşılır. Ama Platon için, daire ideasının –daire birin–, hakiki daire, tam olarak dairesel olduğundan hakikaten var olan tek daire olmadığını inkâr etmek zormuş gibi görünüyor. Aynı şekilde, yalnızca güzellikten mürekkep olduğundan tekil güzelin katıksız tek güzel olmadığını da. İtiraz kaba saba olmak şöyle dursun, tam tersine inandırıcıdır. Bu bakımdan, Proklos'un yorumu bize en yerinde yorum gibi görünüyor:

> Bundan şu çıkar ki idea bir (*hèn eîdos*) birçokla isim ortaklığına bile sahip olmamalıdır ki bu isim ortaklığı bizi bire ve çoklara ortak bir başka *bir* –sanki (bu) bir birçoklara ortakmış gibi– aramaya mecbur bırakmasın; ve bir, ona tâbi olan birçoklarla eşanlamlı olmamalıdır ki ikisine ortak olan tek *lógos* gene onların üstünde ortak başka bir şey yaratmasın. Ama daha önce defaeten söylendiği gibi, bunlar birden bire doğru olmalıdır (*aph' henòs kaì pròs hén*); nitekim, idea kökensel olarak neyse, ona tâbi olan birçoklar da ikincil olarak odurlar. (*Commentaire sur le Parménide*, Cousin, IV, 880)

Bu ilk dizi argümanın sonucu işte budur: İdea ile ondan pay alanlar arasında ortak hiçbir şey olamaz. Eğer çok, ideadan *sonra*, ideanın çoktan *önce* olduğu şeyse, çok olduğu şey değildir, idea olduğu şey değildir. Ortak yüklemi –pay alınan nite-

liği–, (tam da hakikaten bir yüklem olmadığı, bir özneye eklenecek bir öz nitelik olmadığı için) paylaşılamayan ideanın tekil yükleminden ayırmalıyız. O halde biz de şunu söyleyeceğiz: Somut soyut hakkında söylenemez. *Somut*la bir *concretio*'nun ürününü anlayacağız: Karışım, karma, dolayısıyla çok. Ve *soyut*la, bu bileşim ayrı olarak düşünüldüğünde onun unsurunu anlayacağız. Böylece, "büyük" terimi, büyük şeylerin büyük olmasını sağlayan ideaya uymaz: Çünkü bu terim daima bir özneye eklenen bir sıfattır, büyük olan daima büyükten başka şeydir (bir mesafedir, bir yüzeydir vb.). Oysa idea, yalınlığında, hiçbir sıfat almaz. Ama öyleyse, büyük ideasının (büyük-birin) büyüklüğünün büyük şeylerin büyüklüğüyle hiçbir ortak tarafı yoktur ve şayet "büyüklük" ile büyük şeylerin ortaklaşa paylaştığı hususiyet anlaşılıyorsa, ideanın büyüklük olduğunu bile söyleyemeyiz. Ve aynı şekilde, insanları insanlar kılan ve insanlar güruhundan önce gelen "insan-bir" de insan değildir; onun insanlığının, sırf doğmadığı, ölmediği, bölünmediği vb. için olsa bile, insanların insanlığıyla hiçbir ortaklığı yoktur.

Buradan, bu sonucun abartılmasını görebileceğimiz, son argüman, *görelilikler argümanı* doğar: İdealar tanınamaz, bilinemez, onlar hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Sonuçta, Parmenides'in uslamlamasının bütününü şu şekilde şemalaştırabiliriz: Eğer idea çoktan önce geliyorsa, dolayısıyla pay alma diye bir şey varsa, idea artık idea değildir; ama idea idea olarak kalıyorsa, o zaman da pay alma yoktur.

Geriye diğer hipotezi, *olumsuz hipotezi* incelemek kalıyor: Biri çoktan ayırmayı reddedersek, sonuç ne olur? Parmenides bunu söylemez, yalnızca neticelerin daha da kabul edilmez olacağını ima eder. Ama böyle bir hipotez ortaya atmaya gerek yoktu, zira bu hipotez bizi baştaki duruma, yani eristiğe geri götürür.[1]

---

1 Eğer yorumumuz doğruysa, Parmenides'in argümantasyonu, şimdi Sokrates'e salık vereceği yönteme zaten uygundur: 1) Eğer idea varsa, bundan öncelikle kendisi, sonra diğerleri (göreliler) için ne sonuç çıkar?

Parmenides, bizi açmazın kati olmadığını düşünmeye davet etse de, *aporía*'yı *euporía*'ya dönüştürmeyi başarmış gibi görünmez. Dahası başarısızlıktan da bahsedilemez, zira buna ulaşmayı bir an olsun aklından geçirmez. Öyleyse *Parmenides*'in verdiği ders nerede? Hakiki bir açmazı basit eristik bir formülden neyin ayırdığını anlamalıyız. Görünüşte eristik açmaz ile diyalektik açmaz aynıdır: "Bir çoktur, çok da bir." Ama eristik, bir zıttan diğerine yeknesak bir salınımdır. Sokrates birdir, Sokrates birçoktur... Diyalektik ayırt etmekle başlar: Bir çoktan önce gelir, çok bir yoluyla birdir. Ancak bundan sonra, diyalektik, bu birlik ile bu çoğulluk arasındaki bir (öncelik ya da pay alma) ilişkisinin mevcudiyetinin ideaya bir çoğulluk soktuğunu gözlemler. Bir yandan, idea çoğalabilmeli ya da bölünebilmelidir; öte yandan, fazladan gelen bu çok ona ekleniyormuş gibi görünür, öyle ki idea da sanki ona ekleniyormuş gibidir. *Fakat bu açmaz artık iki zıtta değil, dört terime dayanır*: Baştaki çoğulluk, çoğulluğun birliği, çoğulluktan önceki birlik, birliğin çoğulluğu. Başka bir deyişle, bundan böyle açmazla diyalektikçi olarak yüzleşebilir ve şunu sorabiliriz: *Bu bir nasıl çoktur*? Nasıl, yani *kaç şekilde*? Baştaki bire hemen sınırsız (*ápeiron*) bir çoğulluk yüklemek yerine, ona önce sayı yükleyeceğiz: İdea bir, ikidir, sonra üçtür vb. (Bkz. 16 *c* - 17 *a*).* İdea bölünür, ama belirli nicelikte kalındığı müddetçe, önce başka ideala-

---

(bütün ve parçalar, üçüncü insan). 2) Eğer idea yoksa, bundan ne sonuç çıkar?

* "Var oldukları söylenen her şey, *bir* ve *birçok*tan çıkmıştır ve doğa, kendisinde sonluyla sonsuzu toplamıştır. Nesnelerin durumu böyle olduğuna göre, her şeyde bir "idea"nın bulunduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Bunu bulduktan sonra da, o şeyde, iki, dahası üç ya da daha çok idea olup olmadığına bakmalıyız. Daha sonra, bu ideaların her birini de bu bakımdan incelemeli, böylece yalnızca ilk ideanın bir, birçok ve sonsuz olup olmadığını değil, aynı zamanda kendisinde ne kadar idea bulunduğunu kavrayacak dereceye gelmeliyiz. Sonsuzla birlik arasındaki bütün sayıları düşünceyle kavramadan önce, çokluğa sonsuzluk ideasını uygulamaya kalkışmamalıdır. Ancak bundan sonra, her birliği, sonusuz-

ra bölünür. İşte ilk bu anlamda, idea bir, çoktur: O, biçimsel [ideasal] parçaların bütününün birliğidir. Şimdi sınırsız olan için belirli çoğulluğun terk edildiği bir nokta gelir. Birden ikiye geçildiği gibi, sayıdan sayılmaz olana geçilir. Bunun anlamı, ideadan pay alan öznelerin çeşitliliğinin şimdi ideaya içsel olduğudur. Fakat bu çeşitlilik artık biçimsel [ideasal] değildir. Demek ki idea artık, doğan ve ölen duyulur öznelerin çeşitliliğinden önce varsayılan kendine özdeş özne değildir; o bir bütünlüktür, bir bütünün bireyselliğine sahiptir; ve bu bütün, önce tâbi idealar (biçimsel çeşitlilik) olarak, sonra da bu türün sınırlarında ortaya çıkıp ortadan kaybolan şeylerin belirsiz çoğulluğu olarak paylaşılan türdür. Bu son çoğulluk diyalektikten kaçar, zira ápeiron "ideaya yabancı doğa"dır (*Parmenides*, IV. hipotez, 158 *c*)* ve ideaların bilimi onun hakkında hiçbir şey söyleyemez. Buna mukabil, hâlâ biçimsel/ideasal çeşitliliği düşünmek gerekir. Yorulmak bilmez bir gelenek, Platon onu türlerin ve cinslerin mantıksal bir organizasyonu olarak, bir *genus supremum*'un [en üstün türün] üste koyulduğu bir bütün olarak tasavvur etmiş olsun ister. Bütün şeylerde ortak bir tür olacaktır ya da varlık bir tür olarak düşünülecektir. Nihayet göstermek istediğimiz şey şu ki *Sofist*'te önerilen varlığın türleri üzerine alıştırma tam da bir en üstün türden bahsetmeye ya da varlığı bir tür olarak tasavvur etmeye izin vermez.

III. Başkalık

Sofist, ideaların çeşitliliği problemini ortaya koyan diyalogdur. Şu sebeple ki bu problem tam olarak çeşitlilik ideası ya da bir "başka türü" problemidir.

---

luğun içine salabiliriz [tek tek her biri, sonusuzluğa yerleştirebiliriz]..." çev. Siyavuşgil, *age*., s. 23. (ç.n.)

* "O halde Bir'in ideasından başka olan bu doğayı kendi başına her inceleyişimizde, onun niceliğini çoklukça hep sonsuz olarak görmeyecek miyiz?" Çev. Saffet Babür, *age*., s. 96. (ç.n.)

Analizi diğerleri arasından seçilen bir çoğullukla (masalar, büyük şeyler) sınırladığımızda, çokluğun bir o kadar soyut olan bir birlikten hiçbir bakımdan ayrılmadığını görmek için kendimize daha baştan homojen, daha baştan içi farklılıklarından boşaltılmış bir çokluk vermemizi sağlayan kolaylıktan kaçınırız. Bununla birlikte, bu analiz bir sınırla karşılaşırdı, zira diyalektik karşısında gizlenen çokluğa saplanıp kalırız (eşadlı örnekler dizisinde sınırsız olan); işte bu yüzden, *çokluğunun koşullarını* değil, ama *bu çokun birliğinin koşullarını* araştırmak mümkündü. Ama şimdi ideaların çeşitliliğiyle ilgilendiğimiz için durum artık böyle değildir: İdeaların farklılığının kendisi ideasal olduğundan, fark(lılığ)ın da bir ideası olacaktır. Bundan dolayı, açmazı bütün genelliğiyle ifade etmek mümkün olacaktır. Birden pay alan şey, kendiliğinden birlikten yoksun olandır (çok) ve sahip olduğu birliği birden alır. O halde çok bir yoluyla birdir, bilhassa da birçok birlik bir yoluyla birdirler. Ama bu birlik onları birbirinden ayrı kılan şeydir. *O halde çok bir yoluyla çoktur*. Başka bir deyişle, bir ancak bir üretir (Ortaçağ'da söyleneceği gibi, *ab uno procedit tantum unum*). Ama birin kendisinden fazla olan bir artık bir değildir, aksi takdirde *birin ikizi/çifti* olurdu. Netice itibarıyla, bir ancak çok üretebilir. Gene burada da ve her zamankinden çok, birlik çoğulluk tarafından varsayılır: birçokun birliği tekilin birliğine gönderme yapmakla kalmaz, bu çokların çoğulluğuna da atıfta bulunur.

Sofist'teki alıştırma ideaların çeşitliliğine dayanır. Ama tek seferde ideaların hepsini kuşatmak söz konusu olamaz. O halde bir "idealar bilimi" programı iki sınırlamaya tâbidir.

a) Sadece "en üstün idealar" ile ilgilenilecek; b) Sadece bir soru sorulacak, onların "karışımı" sorusu, başka bir deyişle onların nasıl birleştiği ve ayrıldığı sorusu: Ve hattâ, bu hususi türlerin birleşmesi ve ayrılması probleminden ziyade varlığın türlerinin *birleşmesi ve ayrılmasının koşulları* problemi ortaya koyulacak. Alıştırma temasının hangi anlamda ideasal çeşitlilik olduğu görülüyor: Bir yandan, idealardan ya da türlerden

çoğul olarak ancak onları varlığın koşulu altında bir araya getirerek bahsedilebilir (hepsi idealar ya da varlığın türleridir); ama öte yandan, onları birbirinden ayırmak gerekir, olan için olmanın bir çok biçimi olduğunu koymak gerekir. O halde genel problem şudur: Türlerin heterojenliğini yaratan nedir? Bir heterojenlik türü var mıdır?

Şimdi alıştırmayı izleyeceğiz (*Sofist*, 254 *d* - 255 *e*). Ortaya koyulan problem şu şekilde ifade edilebilir: İdealar (ya da türler) arasında, evrensel/tümel olarak pay alınanların (ya da Platon'un dediği gibi, tıpkı seslilerin sessizlere yaptığına benzer biçimde, bütün diğerleriyle birleşen ve onları kendi aralarında bir araya getirenlerin) hangileri olduğunu bulmak. Nitekim, (ideasal) *çokun birliğini oluşturan şeyin* nasıl aynı zamanda *onun çok olmasını sağlayan şey* olduğunu anlamak istiyoruz. Eğer evrensel olarak pay alınan idealar varsa, bütün çoklarda ortak olan hususiyetler, dolayısıyla çokun bir birliği de olacaktır ve *Parmenides*'teki alıştırmada pek çok kere karşılaştığımız ve bize, bu birliğin tam da onun çokluğunun koşulu olduğunu söyleyen bu şaşırtıcı *lógos*'u anlaşılır kılabileceğiz.

Alıştırmaya malzeme sağlamak için, problem daha da sınırlandırılmalıdır. Bu nedenle bütününde ideasal çeşitliliği temsil eden hususi bir çeşitlilik belirlemek yerinde olur. En küçük çeşitlilik kuşkusuz *ikilik*tir ve bu ikiliğin gizlice birliğe indirgenmemesi için, zıtlardan oluşan bir çift seçmek gerekir. Nitekim Platoncu diyalektiğin aksiyomlarından biri zıtların indirgenemezliği, onların birbirine karışmasının imkânsız olmasıdır.[1]

[1] Hareket ve ataletin zıtlar olduğu bir hipotezde, onlar birbirine karıştırılamaz. Aksi takdirde: "Hareketle dinginlik eğer birlikte bulunsalardı, hareketin kendisi tümüyle dinginliğe dönüşecek ve sonra da dinginlik, kendiliğinden harekette olacaktı" (*Sofist*, 252 *d*, *age*., s. 600). Bunun imkânsız olmasının sebebini şu doğrulamada aramak gerekir: Her bir tür *kendine has bir doğaya* sahiptir (bkz., *Sofist*, 255 *a*). Bilindiği üzere, bu sorunun en gelişkin ifadesi *Phaidon*'da bulunur (102 *a* - 105 *b*). Bu ilke Platoncu diyalektiğin özgünlüğünü oluşturur ve zıddın kendine has

Netice itibarıyla, alıştırma (kendisi için değil) zıtlıkları açısından göz önünde tutulan bir zıtlar çiftine dayanacaktır. Önceki tartışma hareket ve atalet, *kinēsis* ve *statis* çiftini verir. Böylece bu şekilde sınırlanan problem şuna dönüşür: Her şeyin ayırdığı iki türe –hareket ve atalete– ortak olan yüklemleri aramak. Bilindiği üzere, böyle üç tane tür bulunur: Varlık, aynılık (ya da "aynı", *tautón*"), farklılık (ya da "başka", *héteron*).*

Varlık ve Zıtlar

Alıştırma şu şekilde ilerleyecektir: Bir türün kendine has doğasını (*hē autoû phúsis*, bkz. 255 *b*) teşkil eden şey hakkındaki hiçbir şey zıddı hakkında söylenemez ve örneğimizde, hareketlinin hareketini oluşturan şey hakkında hiçbir şey durağan olan hakkında söylenemez; fakat varlık iki zıt için de söylenebilir; dolayısıyla varlık ne birine, ne diğerine indirgenebilir, ama ikisinden de farklıdır (*tríton ti*, 250 *b*). Görüldüğü üzere, hareket ve atalet karşıtlığı sadece bir zıtlığın örneğidir. Bundan ötürü, bunlar gerçekten zıt olmasalardı da hiçbir şey değişmezdi (bkz. 256 *b*), zira küçük öncül bu örneğin hususiyetine hiçbir şey borçlu değildir. Hangi zıt çift göz önünde bulundurulursa bulundurulsun, hâlâ doğrudur. Nedenini de anlıyoruz: Varlığın sadece iki zıttan biri için söylenebildiğini varsayalım; o zaman bir vardır, ama başka yoktur, öyle ki zıtlık ortadan kalkar çünkü ilkine karşıt olan şey hiçbir şey değildir.

özelliğinin, kendisinin zıddına dönüşmek olduğunu ileri süren bütün düşüncelerden onu ayırır.

* "Yabancı – Önceden, inceden inceye araştırdığımız en önemli tür-kavramları varolan'ın kendisi ve de dinginlik ile hareketti. (...) Ama bu son ikisi, açıklamamıza göre, birbiriyle bir bağıntıya giremez (...) Ama varolan bu ikisiyle birleşebilir; çünkü ikisi de vardır (...) Demek ki bunlar üç olarak ortaya çıkıyorlar (...) O halde onların her biri, diğer ikisinden ayrı, ama kendi kendisiyle aynıdır...." çev. Ömer Naci Soykan, *Sofist* 254 d, *age.*, s. 603-604. (ç.n.)

Bazı sonuçlar çıkaralım: Varlığın zıt çifte ortaklaşa atfedilmesi, onların zıtlığının koşuludur (daha genel bir ifadeyle, varlığın çifte ortaklaşa atfedilmesi –tek yüklem– ikiliğin koşuludur); varlığın zıddı yoktur (zira varlığın zıddı onun için zıt olmak olmalıydı, bkz. 258 *e*);* nihayet kendine has doğası bakımından düşünülen varlık (*katà tèn autoû phúsin*, 250 *c*), belirli/tanımlı (*défini*) varlığın hiçbir biçimiyle özdeşleştirilemez, en azından, dikotomik [ikili karşıtlığa ilişkin] yöntem için alıştırma yaparken *Sofist*'in başında öğrendiğimiz gibi, tanımlamak her zaman bölmek anlamına geliyorsa. Ama işte karşımızda varlığın yeni iki biçimi var: Aynı olmak, farklı (başka) olmak. Öyleyse üç soru ortaya çıkar: Bu yeni çift bir zıtlar çifti midir? "Olmak" ile "aynı olmak" arasında bir fark var mıdır? "Olmak" ile "farklı olmak" aynı mıdır?

Aynılık ve Farklılık

İlk soru ne anlama gelmektedir? Mesele her şeyden önce, "aynı olmak"ın "aynı kalmak", "durgunlukta olmak" anlamına gelip gelmediğini ve "başka olmak"ın "başkalaşmak", "değişmek" demek olup olmadığını öğrenmektir. Öyleyse iş, bu yeni çiftin gerçekten de söz konusu zıtlar çiftinden farklı olup olmadığını, sadece hususi bir çeşitlilikle kalmayıp, her biçimsel/ideasal çeşitliliğe ortak yüklemlere sahip bir çift teşkil edip etmediğini

* "İmdi biz, yalnızca, varolmayan'ın (var) *olduğunu* sergilemekle kalmadık, aynı zamanda varolmayan'ın özünü oluşturan kavramı da gösterdik. Çünkü biz, ayrılık kavramını varolan olarak ve karşılıklı ilişkilerinde tüm varolanlar üzerine yayılmış olarak gösteriyorduk. Ve bu nedenle varlığa karşıt olan ayrılık'ın her bir bölümünün gerçekte varolmayan olduğunu her zaman gösterecek kadar yürekli olduk (...) O halde, varolmayan'ı varolan'ın salt karşıtı olarak koyduğumuzu ve bunun üzerine onun var olduğunu savlamaya yeltendiğimizi bize hiç kimse söylemesin. Hayır, varolan'ın salt bir karşıtı ile ve onun var olup olmadığı, anlamlı mı ya da tümüyle anlamsız mı olduğu sorusuyla bizim çoktan beri artık bir ilgimiz yoktur..." *Age.*, s. 610. (ç.n.)

anlamaktır. İkincileyin, söz konusu olan şudur: Acaba aynılık ile farklılığın farkı bir zıtlık mıdır, yoksa farklılık ile zıtlık arasında bir fark mı vardır?

Cevap basittir, çünkü önceki tanıtlamayı tekrarlamak yeter. *Aynı* ve *farklı* iki zıt için de söylenebilir ve eğer ikisinden her biri öncelikle kendisiyle aynı ve başkasından farklı olmasaydı, iki terim arasında bir zıtlık olmazdı. Sonuç olarak, aynı olan ile farklı olan arasındaki fark her zıtlığın ön koşuludur.

Olmak ve Aynılık

İkinci soru daha zordur. Acaba, ne olursa olsun olan aynı zamanda aynı mıdır (*identique*) diye sormuyoruz, sorumuz şu: Acaba *olmak aynı olmak*la mı tanımlanır? Öyle ki o zaman olmak için aynı olmak yeterdi. Ya da: Acaba aynı olan, pay alma yoluyla değil de kendi başına mı var? Platon'un uslamlamasının sonucu dikkat çekicidir:

> Ama bu kez de, hareketten ve ataletten bahsederken onların olduğunu söylediğimizde (*amphótera eînai légontes*), olmak (*tò ón*) ile aynı (*tò tautón*) hiç de farklı (*diáphoron*) bir anlama gelmiyorsa, bu onların varlıklar olarak (*hōs ónta*) aynı olduklarını söylemek olacaktır. (255 *bc*)

Eğer "olmak", "aynı olmak" demek olsaydı, zıtlara aynı zamanda aynılığı da yüklemeden ve bu özdeşleştirmeyle/aynılaştırmayla zıtlıklarını ortadan kaldırmadan, onlara olmayı/varlığı yükleyemezdik. Fakat kendimize şu soruyu sorabilirdik: Platon'a göre, bu farklılığı doğrulamalıyız, aksi takdirde şu meydana gelecektir: "Zıtların olduğunu" söylediğimizde, (var olmaları itibarıyla ya da olanlar sıfatıyla) "onların aynı *hōs ónta* olduklarını" kastetmiş olurduk. Bununla birlikte, *bu ilişkide* onlar özdeş/aynı değil midir: *hōs ónta*? Zira biri, bir *ón*'dur, diğeri de öyle, o halde onlar basbayağı aynıdır. Evet, ama onlar, aynı *ón* olacakları, sadece bir olacakları anlamında aynı değildirler. Tam da aynı oldukları (*ón*) için, ikisi de vardır (*ónta*) ve do-

layısıyla farklıdırlar. Birbirlerine benzedikleri bakımdan aynı zamanda farklıdırlar, onları bir araya getiren şey aynı zamanda onları ayıran şeydir. Şunu söylemeliyim: Birbirlerine benziyorlar, ama aynı değiller, dolayısıyla belli bir ilişki bakımından birbirlerine benzerlerken, başka bir ilişki açısından farklıdırlar. Zira onlar aynı ilişkide birleşir ve ayrılırlar. Netice itibarıyla, şunu vurgulamak yeterli olmayacaktır: Benzerlik aynılık olmadığından, belli bir farklılık içerir, çünkü şimdi, *aynı zamanda bir benzemezlik olan bir benzerlik* keşfediyoruz.

Böylece olmak ikisinde de ortaktır (bu bakımdan aynıdırlar) ve her birine hastır (birinin varlığı diğerinin varlığı değildir, bu yüzden ikidirler). Şunu soruyoruz: Çok nasıl olur da onun birliğini yaratan şey yoluyla çok olabilir? Cevabın, varlığın türü denen bu sıradışı hususiyette olması gerektiği gitgide ortaya çıkar.

Olmak ve Farklılık

Bu bizi üçüncü soruya götürür. Öyle görünür ki şimdi olmayı/varlığı farkla tanımlamak gerekmektedir.[1] O halde şunu sora-

[1] Ve farklılığın biçimi, ondan pay alan şeyle aynı zamanda birleşme ve zıtlaşma gibi dikkat çekici bir hususiyete sahipmiş gibi göründüğünden bu daha da doğrudur. Platon'un *Parmenides*'in II. hipotezinde gösterdiği gibi (147 *c* - 148 *d*): Aynı farklılık farklı olanlar için söylenir, bu nedenle (aynı niteliğin tesir ettiği) farklı olanlar, bizzat (onlara tesir eden bu farklılığın etkisi olan) benzemezlikleri dolayısıyla benzer olacaklardır. Deleuze'de bu hipotezin fevkalade bir ifadesini buluruz: "[Varlığın] fark hakkında söylenmesi anlamında, Fark olan, varlıktır." (*Différence et répétition*, s. 57; bkz. *Fark ve Tekrar*, *age.*, s. 67.) Öyleyse, II. hipotezin muhakemesini de buluyoruz: Şu iki önermeyi ele alalım: yalnızca benzer olanlar farklıdır ve yalnızca farklar birbirine benzer. Birinci formül benzerliği farkın koşulu olarak ortaya koyar. (...) Diğer formüle göre ise, tam tersine, benzerlik ve de özdeşlik, analoji ve karşıtlık, birincil bir farkın ya da farkların ilk sisteminin etkilerinden, ürünlerinden başka bir şey olarak düşünülemez artık" (*age.*, s. 153-154, Türkçesi: s. 162). Fakat bu alternatif –ya bir ilk benzerlik ya da bir ilk farklılık (ya tek bir kö-

lım: Olmak ve farklı olmak aynı mıdır, yoksa beşinci bir tür, önceki dört ideadan ayırt edilmesi gereken bir başka ideası mı vardır?

Platon iki yeni ideaya (*eídē*, 255 *d*)* başvurur: Kendine göre [kendisiyle ilişkisi bakımından] varlık (*kath autó*), başkaya göre varlık (*pròs állo*). Fakat, varlık bütün ilişkilerde söylenir ama başka söylenmez, zira başka daima bir başkanın başkasıdır (Bkz. Parmenides, 146 *d*, 164 *b*)** Burada zımnî tanıtlamayı tamamlamak zorunludur. Varlığın fark olduğunu varsayalım. O zaman olan için "o vardır" demek şunu içerimleyecektir: "O farklıdır", "farklı olan vardır", "farklı olan farklıdır. Ama haklı olarak, "farklı olan farklıdır" demek, farklı olanın aynılığını

---

ken ya da kökende kökenin yokluğu; ya da gene: ya sabit bir merkez ya da hareketli bir ıraksama/ayırım)– "Platonculuk" ile "Platon karşıtlığı" alternatifi (*age.*, s. 165, Türkçesi, s. 174) olacaktır. Fakat bu alternatifin Sofist'teki keşifle altüst olmuş göründüğünü teslim etmek gerekir: *Varlık bakış açısından*, benzer olanlar farklılıklarıyla benzer değillerdir, benzemez olanlar da birbirine benzedikleri için benzemez değillerdir, ama benzerlik, benzemezliktir.

* "Varolan'ın, daima, ya kendi başına var olarak, ya da bir başkasıyla bağıntıda olarak değerlendirildiğini her halde kabul edeceksin (...) Ama ayrı, daima, ancak bir başka ile ilgi içinde bulunur, değil mi? (...) Varolan ile ayrılık arasında kökten bir ayırım olmasaydı bu olmazdı. Eğer varolan gibi ayrılık, demin adlandırılan iki biçime katılsaydı, o zaman, kendi ayrılığı bir başka ile olan ilgisinden kaynaklanmayan bazı ayrı'lar da var olacaktı. İmdi biz, ayrı olan her şeyin kesinlikle, ancak bir başka ile bağın da var olabilen şey olduğunu koşulsuz zorunlu bir önerme olarak onaylamış olduk. (...) Demek ki, ayrı'nın özünü, belirttiğim kavramlar dizisinde beşinci bir üye olarak tanıyacağız. (...) Bundan sonra, bu kavramın tüm kavram alanının içinde yayıldığı, onu tümüyle kapladığı savı gelir. Çünkü her tek kavram, kendine özgü doğası yüzünden değil, tersine ayrılık ide'sine katılması yüzünden diğerlerinden ayrıdır." *age.*, s. 605. (ç.n.)

** "Peki, bir şey bir şeyden başkaysa, o şey başka olan o şeyden başka olmayacak mı?..." *Parmenides*, *age.*, s. 70 ve " 'Başka' başka bir şeyden başka olmak; 'öteki' de 'bir öteki şey'den ayrı olmaktır..." *age.*, s. 109. (ç.n.)

doğrulamak anlamına gelir. "Farklı olan, farklı olanla *aynıdır.*" Öyleyse iki şeyden biri: Ya farklı olan, farklı olarak, farklı değildir ve öyleyse hiç yoktur (eğer varsa, yoktur) ya da farklı olan, eğer varsa, farklı değildir ve öyleyse aynıdır (eğer varsa, olduğu şey değildir).

Bundan iki sonuç çıkar: Her şeyden önce, varlık farkla tanımlanamaz, o halde *varlığın biçimi*nden ayrı bir *olma biçimi* vardır, o da *başka olmak*tan ibarettir (başkanın beşinci tür olarak koyulması). İkinci olarak, aynılık ile farklılığın neden zıt olmadığını görüyoruz: Karşılıklı olarak birbirlerinden kaçmaları şöyle dursun, birbirlerine atfedilirler (farklı olan, aynı olmayacaksa, kendi kendisiyle aynı olmak zorundadır; aynı olan, farklı olmayacaksa, ondan farklı olmalıdır).

Buradan hareketle, ortaya koyduğumuz genel probleme bir çözüm bulmayı umut edebiliriz. Bir başka türü vardır, bu şu anlama gelir: Olmanın bir yolu vardır, o da *olmamak*tan ibarettir ("atalet hareketten farklıdır" ya da "varlık aynılıktan farklıdır", bu da her zaman, birin başka *olmadığı* anlamına gelir. Bundan böyle, olmamak türler arasında sayıldığında, türler (yani biçimsel/ideasal çeşitlilik) nasıl tasavvur edilmelidir?

İlkin, başka türü, türlerin çeşitliliğinin ilkesidir (pek çok tür olabilmesi için, bunların her biri diğerlerinden başkası olmalıdır). Ama ikincileyin, o, içlerinden hiçbirinin "varlık türü" olmamasına neden olan şeydir (çünkü birçokturlar, içlerinden hiçbiri tek varlık türü değildir, o yüzden bütün varlık biçimlerinde varlığın başkalığı muhafaza edilmelidir. Netice olarak, *varlıktan başka şey* olmasını sağlayan şey aynı zamanda *varlığın birçok biçimi* olmasını sağlayan şeydir. O halde, başkanın türler arasına koyulması, çokun aynı anda nasıl *hem olduğunu hem de olmadığını*, onun nasıl bu bilmecemsi *òn kaì mḕ ón* [olmak ve olmamak] olduğunu anlamamıza olanak tanır. Bu başkanın doğasını da (*hē thatérou phúsis*) anlamak gerekir.

Alıştırmayı baştan alalım. Çok varsa (*ei pollá esti tà ónta*), zorunlu olarak varlıktan başka şey vardır. Olana (*tò ón*) ilave-

ten, olmayan (*tò mḗ ón*) var olduğunu doğrulamak, dolayısıyla varlığı olmayana (*tò òn kaì mḗ ón*) atfetmek çelişkili değil midir? Bunu soranlara şöyle cevap vermeli: Çelişkili olmak şöyle dursun, bu atıf kaçınılmazdır, en azından olmamanın doğası ve varlığın doğası hakkında yanılmıyorsak. Fakat Platon özellikle birincisine sarılır (bkz. 256 *d* - 259 *d*), ama kuşkusuz bundan ikinciye ilişkin bazı dersler çıkartabiliriz.

Olmamanın başka olmak anlamına geldiği anlaşıldığında, neden olmayan hakkında onun olduğunu söyleyebiliriz? Platon eksiksiz bir tümevarım yolu tutarak bunu gösterir: Bir türün bütün cinsleri için doğru olan bu tür için de doğrudur, fakat başka türünün cinslerinin her biri için, onun olduğunu söyleyebiliriz, dolayısıyla bunu tür için de söyleyebiliriz. Bunu doğrulamak için, herhangi bir türü, örneğin âdil, büyük ya da güzeli almak kâfidir. Diyelim büyük türü: O vardır ve diğerleri arasında bir türdür (dolayısıyla "olmak", "büyük olmak" anlamına gelemez, yoksa diğer türler yok olur). Birlikte alınan bu başkaları hakkında, onların büyük-olmayan olduklarını, büyükten başka olduklarını, dolayısıyla onların başka türünün bir cinsini teşkil ettiğini söylüyoruz (eğer "büyük olmak", varlığın hususi bir biçimiyse, "büyük olmamak" olmamanın hususi bir biçimidir). Fakat büyük-olmayan, büyük olan kadar vardır, çünkü güzelden, âdilden vb. ibarettir. Bu, başkanın bütün cinsleri için doğrudur ve her seferinden şunları tespit ederiz: 1) Bir türün başkası onun zıddı değildir (büyük-olmayan küçük olanla sınırlı değildir); 2) O halde, bir türün başkası bu tür kadar vardır, çünkü ***bir az olmanın türlerinin tamamını*** kapsar. Böylece başkanın bütün cinsleri vardır, dolayısıyla onların türü olan başka da vardır.

Bununla birlikte, cinslerden türe bu geçişte bir problem ortaya çıkar. Başkanın cinsi hangi bakımdan başkadır [neyin başkasıdır]? Başkaları arasında bir olma biçiminin (büyük, âdil vb.) Varlığın biçiminin ta kendisinden. Nasıl ki başka cinsi (büyük-olmayan) bir az olmanın/varlığın (büyük) bütün bi-

çimlerini kapsıyorsa, aynı şekilde başka türü de (olmayan) bir az varlıkların bütün biçimlerini bir araya toplar. Fakat bu defa, belirli bir biçim değildir artık bu, belirsiz *tríton ti*'dir [üçüncü bir şey], varlığın ta kendisidir (*autò tò ón*). Böylece başkanın tür olarak genişletilmesi, bizzat *ón*'a ilaveten (var) olan her şey tarafından, yani çok (*tà ónta*) tarafından teşkil edilir. İmdi, *ón*'a ilaveten (var) olan, varlıktan pay alır (halbuki örneğin büyük olmayanın bütünü büyük olandan pay almaz). Sonuçta şunları söyleyeceğiz:

1) Büyük olmayan, büyük olan kadar vardır, zira adil, eşit vb. olandan oluşur, ki tıpkı büyük olan gibi, bunlar da varlıktan pay alma yoluyla vardırlar. Ama olmayan ya da olmanın biçimlerinin bütünü varlık kadar var değildir, çünkü varlığını ondan alır. O halde, *eşit türlerin* (falan tür ve falan başka tür) *karşılıklı başkalığını*, tekil varlık (*tò ón*) ile onu takip edenin (*tà ónta*) *eşitsiz başkalığından* ayırmak gerekir.[1]
2) Netice itibarıyla, başka türünün başkası olan varlık onun bir cinsi değildir. Fakat başkanın cinsleri tam da varlığın türleridir. Bu nedenle varlığın bir tür olduğunu reddetmek gerekir. Nitekim, varlık *başkaları arasında* bir tür değildir. Çünkü hepsi, birlikte varoluşları içinde, karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandırırlar, hâlbuki varlık her karşıtlıktan ve her sınırlandırmadan üstündür. Varlık başkalarının *üstünde* bir tür de değildir, zira onların hepsini kuşatan tür, tür olarak başkadır. Demek ki varlık her şeyin bir türü değil, türün ya da ideanın ötesindedir.

Elealı Zenon'a ve onun uçsuz bucaksız ardıllarına bakılacak olursa, kendisiyle çelişkiye düşmeden çoktan bahsetmek mümkün değildir. Bütün gelenek için, Zenon hareketi inkâr etmeye

---

[1] *Sofist*'e âşina bir düşünürün [çev. Heidegger'in] formüle ettiği bir ayırıma başvurulabilir ve ilki *ontik fark* (*on* ile *ón* arasındaki fark) ve ikincisi ise *ontolojik fark* (*ón* ile *ónta* arasındaki fark) diye adlandırılabilirdi.

cüret eden adam olarak kalacaktır. Onun ismi daima, yürüyerek hareketi ispat eden Kinik Diogenes'in ismiyle birlikte zikredilir. Bununla birlikte, kinik cevabın, Zenon'un diyalektiğine bir saygı gösterisi olduğu açıktır. Zira hareketi reddeden Zenon gene de hareketsiz kalmaya karar vermemiştir. Bu nedenle onun olumsuzlaması hareket etmenin imkânından ziyade ondan bahsetmenin imkânına dayanır. Bundan ötürü sessizce cevap vermek, Zenon'un tezini doğrulamak anlamına gelir. Ona *aynı olandan* başka bir şeye dayanmayı yasaklayan *sözün yasası* ile daima kendinden bir başkanın deneyimi olmak olan *deneyimin yasası* arasında doğal bir husumet olacaktır, bunun ilk sebebi deneyimin ancak bir başkasıyla karşılaşma söz konusu olduğunda gerçekten deneyim olması, ikinci sebebi de bu başkanın ancak *durmadan başka olarak* –değişen, yaklaşık, karışmış, sonuçta çok– gerçekten bir başka olmasıdır.

Platon bu antinominin ne kadar hayalî olduğunu bize *Sofist*'te gösterir. Sözün yalnızca aynı olana dayanmasının mümkün olması şöyle dursun, söz bütünüyle *bileşik* olana ayarlıdır, çünkü o kendinde *bileşim*dir (*sumplokē tòn eidōn*, *Sofist*, 259 *e*).* Platon'un Parmenides ile Zenon arasında kurduğu ayrılığın kaynağı budur: Sadece varlığın düşünülebileceği ve söylenebileceği doğrudur, ama varlığı aynılıkla tanımlama yanlıştır. Haksız yere, doğan ve ölen şeye dayandırılan şüphe, hiçbir şey olmamak, başlangıçtaki bu karışıklıktan ileri gelir.

Peki, çok hangi koşulda düşünülebilirdir? Varlığın bir tür olmaması koşuluyla. Bununla birlikte, Platon, sanki varlık bir

* "...her şeyi her şeyden ayırma denemesi, yalnızca yersiz değil aynı zamanda hiç eğitilmemiş ve felsefe dışı bir kafanın belirtisidir. (...) Eğer her kavram tüm diğerleriyle ortaklaşa olmaktan çıkarılırsa, bu, her açıklamayı genellikle olanaksız yapmaktan başka hiçbir şey demek değildir. Çünkü her şeyden önce bizim konuşmamız, kavramların [idealarıın] birbirleriyle bağıntısı sayesinde gerçekleşir (...)" insanları "kavramların [idealarıın] birbirleriyle karışmasına izin vermeye zorlamanın ne kadar doğru olduğunu görüyor musun?" çev. Soykan, *age.*, s. 611-612 (ç.n.)

türmüş gibi, varlığın bir türünden ya da bir ideasından/biçiminden bahseder. Ama başkanın türlerin türü (*genus supremum*) olduğunu hiçbir yerde söylemez. Bilakis, türlerden "varlığın doğasının parçaları" olarak söz ettiği olur (*Sofist*, 258 *ab*; *tà morià tês toû óntos phúseōs*),* sanki varlık, ideaları cinsler olan en üstün türmüş gibi. Ama itiraz bizi durdurmamalı, Platon'un daha önceki bir açıklaması uyarınca, bir ayırım getirmemiz şart.[1] Eğer varlık (*tò ón*) ile, olan her şeyin varlığa sahip olmasını sağlayan neden anlaşılıyorsa, *asıl anlamıyla* varlığı, pay alma yoluyla olana yüklemeyi reddetmek ve aksine ona "olmayan" (*le non-être*) ismini vermek gerekecektir. Ama şayet bu isim, *tò ón* ile, *tò pantelôs ón*, "olanın bütünü", *olan*, anlaşılıyorsa, tüm bunların –hareket ve atalet ve bütün türlerin– varlığa, pay alınan nitelik ya da etki sıfatıyla sahip olduğu söylenmelidir. Her türde, olanın bir parçası görülebilecektir. Ama bu parça kesinlikle *onun olmasını sağlayan şeyin* bir parçası olmayacaktır, pay alanın bütününün parçası olacaktır. Nitekim, çoktan önce gelen bire, onun kendisinden hareketle bu çoka ilettiği niteliğin yüklenemeyeceğini biliyoruz. Eğer varlık pay almanın etkisi anlamında anlaşılıyorsa, bu pay almanın temeli için *onun olmadığının*, onun *varlığın ötesinde* olduğunun (*epékeina*

* "Mademki ayrılık, kendini varolan'a ait olarak gösteriyor; onun payına varlık düşmüş ise, zorunlu olarak onun bölümlerine de, kendisine verilen var-olma'dan daha azı verilemez. (...) Varolan'ın bir parça-alanına karşıt olan ayrılık kavramının bir parça-alanı, eğer bunu söyleyebilecek denli gözü pek olunursa, varolan'ın kendisinin sahip olduğu kadar varlığa sahiptir. Çünkü bu, varolan'ın karşıtını değil, yalnızca varolan'dan ayrı olduğunu gösterir. çev. Soykan, *age.*, s. 609. (ç.n.)

[1] Önce, konuşmacılar, hareket ile ataletin "olan şeyin bütünü"nde (*tôi pantelôs ónti pareînai*, 248 *e*) bir yeri olduğu konusunda uyuşur, bu da onları *ònta* arasında saymak gerektiği anlamına gelir (bkz. 249 *b*). Ama ardından, varlığın –*tò ón*– ikisinden birini ve ikisini birlikte imleyemeyeceğini ama başka bir şeyi (*héterón ti toútōn*, 250 *c*) imlediğini keşfederler.

tês ousías, *Devlet*, VI, 509 *b*)* söylenmesi gerekecektir. Nasıl ki güneş parlak bir şey, bütün şeylerin en parlağı değil de, şeylere ışık ve parlaklık verense, ışığın kaynağıysa, aynı şekilde, olan her şeye varlık veren de (en üstün olan, hepsinin en yüce olanı olarak) varlıklar dizisi içinde sayılmamalı, bunların ötesine yerleştirilmelidir.

> Ama eğer İyi her varlığa aşkınsa (*hupèr pánta tà ónta*), nitekim durum budur, o zaman şunu söylemek gerekir ki, biçim veren, biçimsiz olandır (*tò aneídeon eidopoieî*), özün doruğu olan (*ousías huperbolḗ*), özsüz durandır ve yaşamsız gerçeklik, en üst yaşamdır ve akılsız gerçeklik, en üst bilgeliktir vb., zira İyi'yi reddeden her idea onun için biçimlendirici aşkınlık anlamına gelir. Ve şöyle konuşmaya cesaret edersek, olmayan bile, tam bir yoksunlukla, has olarak özüstü İyi'de bir şekilde ikâmet etme arzusuyla, her varlıktan üstün bu İyi'ye doğru yönelir eşit ölçüde (*en tagathô kaì autò eînai, tôi óntōs huperousíōi katà tḕn pántōn aphaíresin*)."[1]

* "Güneş görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz. Kendisi gelmeden onları dünyaya getirir, büyütür, besler (...) Bilinen şeyler için de öyledir. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Böyleyken, iyi, hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak, çok daha güçlü bir şeydir." *Devlet*, s. 225. (ç.n.)

[1] Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, 697 A (çev. M. de Gandillac).

KAYNAKÇA

a) Platon'un Eserleri*

Collection des Universités de France metinleri (Paris, Société d'Édition "Les Belles-Lettres", 13 cilt), çev.: Chambry, A. Croiset, M. Croiset, Dies, Méridier, Des Places, Rivaud, Robin, Souilhe.

b) Klasik Yazarların eserleri

Aristote, *Métaphysique* [Metafizik] (çev. J. Tricot; yeni basım, Paris, J. Vrin, 1964).

Proclus, *Procli commentarius in Platonis Parmenidem* (éd. Victor Cousin, Paris, 1864 ; yeni basım, Hildesheim, Olms, 1961).

— *Commentaire sur le Parménide* (çev. A. E. Chaignet; yeni basım, Frunkfurt am Main, Minerva, 1962).

Denys l'Aréopagite, *Les noms divins, S. Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio* içinde, Turin-Rome, Marietti, 1950. çev. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, çev. M. de Gandillac, Paris, Aubier- Montaigne, 1943.

Kant, *Critique de la raison pure* [Arı Usus Eleştirisi] (çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud, Paris, PUF, 1944).

— *Lettre à Marcuz Herz* (Kant içinde, Werke, éd. Cassirer).

---

* Platon'un Türkçesine başvurulan eserlerinin ve kaynakçada yer alan listede Türkçesi bulunanların künyeleri dipnotlarda yer almaktadır. (ç.n.)

— *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (çev. L. Guillermit, Paris, J. Vrin, 1968).
Nietzsche, *Le crépuscule des idoles* [Putların Batışı] (çev. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1952).
— *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kroener, 1964. Bergson, *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.
Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?* [*Nedir Bu Felsefe?*] (çev. K. Axelos ve J. Beaufret, *Questions, II* içinde, Paris, Gallimard, 1968).
— *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961.

c) Platon Üzerine İncelemeler

Brès (Yvon), *La psychologie de Platon*, Paris, PUF, 1968.
Cornford (Francis M.), *Plato's theory of knowledge*, London, Routledge & Kegan, 1915.
— *Plato and Parmenides*, London, 1939 (Amerika edisyonu, New York, The Liberal Arts Press, s.d.).
Derrida (Jacques), *La pharmacie de Platon* [Platon'un Eczanesi], *Tel Quel* (1968), no 32, s. 3-42; (1968), no 33, p. 18-59.
Goldschmidt (Victor), *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1963, 2. basım
— *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947.
Koyré (Alexandre), *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962, 2. basım.
Parain (Brice), *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942.
Robin (Léon), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.
Rolland de Reneville (Jacques), *L'Un-Multiple et le problème de l'attribution chez Platon et les sophistes*, Paris, J. Vrin, 1962.
Ross (David), *Plato's theory of ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951.
Schaerer (René), *La question platonicienne, étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1938.
Taylor (A. E.), *Plato, the man and his work*, Londra, Methuen, University Paperbacks, 1963.
Wahl (Jean), *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, J. Vrin, 1951, 4. basım.

d) Muhtelif

Deleuze (Gilles), *Différence et répétition* [Fark ve Tekrar], Paris, PUF, 1968.
— *Logique du sens* [Anlamın Mantığı], Paris, Éditions de Minuit, 1969.
Fabro (Cornelio), *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1961.
Fink (Eugen), *La philosophie de Nietzsche*, çev. H. Hildenbrand ve A. Lindenberg, Paris, Éditions de Minuit, 1965.
Geiger (L.-B.), *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1953, 2. basım.

DİZİN

A

B

D

E

F

G

H

İ

K

L

M

N

O-Ö

P

S

T

V

Z



"Kendinden daha bilgin olmak aynı zamanda kendinden daha cahil olmaktır ve öğrenmek *anımsamak* demekse, aynı zamanda *unutmadan* nasıl öğrenilebilir?"

Platon

Descombes'un sözleriyle, Platon'u okumak, her felsefeci için, "bütün filozofların felsefesini, bizatihi felsefeyi" okumaktır. *Diyaloglar*'da takipçisi olunacak bir doktrin değil, diyalektik sanatının alıştırmaları izlenmelidir. Zira Platon'un anladığı anlamda diyalektik, ayırımlar koyma sanatıdır, bu ayırımlar olmadı mı çelişkiye düşeriz. Bu anlayışla yola koyulan Descombes, Platonculuğun özlü bir tanımından ve tarihinden sonra, suret ve ikiz, bir ve çok, aynı ve başka, oluş ve idealar teorisi gibi zorlu Platoncu sorulara cesaretle dalarak, *Kratylos*, *Parmenides*, *Sofist*, *Philebos*, *Phaidon* diyalogları arasında ustalıkla dolaşırken bizi Platon düşüncesiyle derinlemesine tanıştırıyor.

Platon'un bu diyaloglarında neyi arıyoruz? Platonculuk etiketi taşıyan bir doktrini mi? Koyré'nin dikkat çektiği üzere, "modern okur bütün bu karmaşık yollardan tatminsiz soracaktır: Madem Sokrates'in, Platon'un mükemmelen vâkıf olduğu bir doktrini var, neden bata çıka ilerlemek yerine bunu basitçe ve açıkça sunmuyor?" Oysa kendi düşüncesinin, hep diyalog halinde, eleştirel derinleştirilmesi Platon'un felsefesinin bütün gelişimine damga vurur. Bu bakımdan *Diyaloglar*'da kendi savlarında durup kalmış bir doktrin değil, problemleri ve kavramları sürekli yeniden ele alarak sonuna kadar götüren bir hareketle karşılaşırız.



ISBN: 978-625-7030-34-2



F E L S E F E